Die wirtschaftliche Thätigkeit der Kirche in Deutschland. Erster Band.

Herrn Geheimen Regierungsrat Professor
Dr. Theodor Lindner in alter Anhäng-
lichkeit und Verehrung zugeeignet ❀❀

Alle Rechte vorbehalten.

In einem akademischen Vortrag, der in den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik veröffentlicht worden ist, hatte ich den Versuch unternommen, von der mittelalterlichen Wirtschaftsthätigkeit der Kirche ein Bild im Querschnitt zu entwerfen. Das Werk, dessen ersten Band ich hiermit einführe, soll die Entwicklung dieser Wirtschaftsthätigkeit darstellen und von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart hinab verfolgen.

Dass ich ausführlichst die Zeit und die Art schildere, wann und wie die Kirche im deutschen Wirtschaftsleben Eingang gewann, findet seine Erklärung in Erwägungen, die Goethe einmal über seine eigene Lebensgeschichte äusserte, die aber auf Völker ebenso wie auf den Einzelnen vollgültig zutreffen: „Ueberhaupt ist die bedeutendste Epoche eines Individuums die der Entwicklung“.

Der Leser wird finden, dass die Darstellung meines Buches immer wieder mit Vorliebe bei einzelnen Persönlich-

keiten verweilt. Innerhalb der Geisteswissenschaften, denen nicht wie der Naturwissenschaft das Experiment zur Verfügung steht, wird sich ja die Darstellung des Zuständlichen kaum von der Hypothese freihalten lassen. Und hier liegen meines Erachtens die Gründe, weshalb heutzutage verfassungs- und wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen völlig nutzlos Hypothesen auf Hypothesen häufen, deren jede binnen kurzem schon wieder antiquiert ist. Gesicherter werden die Ergebnisse nur dann, wenn die Wirtschaftsgeschichte die Persönlichkeit in den Mittelpunkt ihres Arbeitens stellt und zu erkennen strebt, was haben Menschen gedacht und empfunden, als sie im Wirtschaftsleben gearbeitet haben. Wenigstens versuchen will ich, im Gegensatz zu der heute vielfach üblichen dogmatischen Behandlung alle Wirtschaftsinstitutionen als Offenbarungen des lebendigen Menschenwillens zu begreifen.

Seit sechs Jahren habe ich nun ein gewaltiges Material über meinen Stoff zusammengetragen und hoffe, dass ich dieses in nicht zu langer Zeit mit den weiteren Bänden bewältigen werde. Die „psychologischen

Kämpfe der Gewinnung und Aneignung des geschichtlichen Stoffes“, die Scheffel bei den Verfassern mittelalterlicher Epen verfolgte, machen für den modernen Wirtschaftshistoriker des Mittelalters noch mehr sein Schaffen zu einem schmerzreichen, ehe er die Freude der Gestaltung empfinden kann.

Möchte den fachgenossen und allen, die für Kirche und Wirtschaftsleben Interesse haben, die Gestalt dieses Bandes willkommen sein, dann wird zur Fortsetzung und Vollendung meiner Arbeit die Freude der Gestaltung niemals fehlen!

Halle a. S., im Juli 1899.

Theo Sommerlad.

Einleitung	Seite 3
Erstes Kapitel: Grundzüge der germanischen Wirtschaft und Gesellschaft vor ihrem Zusammentreffen mit der Kirche .	15
Zweites Kapitel: Die theoretische Begründung des mittelalterlich-kirchlichen Sozialismus durch Augustin und der erste Versuch seiner Durchführung in Deutschland	101
Drittes Kapitel: Die wirtschaftliche Thätigkeit der Iren und der irischen Klostergemeinschaften	175
Viertes Kapitel: Missionskolonisation und Kirchenorganisation der Angelsachsen auf deutschem Boden	257
Personen- und Ortsverzeichnis	351

vor fünfundzwanzig oder dreissig Jahren konnte man noch in theologischen Kreisen bei dogmatisch weit getrennten Gelehrten doch einer gewissen Uebereinstimmung über die Stellung des Christentums und der Kirche zu der modernen Gesellschaft begegnen. Wenn man auch die Einflüsse des Christentums auf die Gestaltung der Gesittung nicht zu leugnen vermochte, so hoffte man immerhin einen Fortschritt der Gegenwart lediglich aus der Opposition gegen die ins Gewand der Vergangenheit gekleidete Kirche. Das ist anders geworden seit den Tagen, da eine soziale Strömung in Protestantismus und Katholizismus sich geregt und immer gewaltiger entfaltet hat. Der Geist des Christentums und als seine Vertreterin die Kirche erschien nun hüben und drüben berufen, mitzuarbeiten an dem grossen Sozialwerk unseres Jahrhunderts; nur wenn christliche Lebensmacht alle Kreise des Gesellschaftslebens erfülle, so hoffte man, werde die Zeit anbrechen auf Erden, wo ein Hirt und eine Herde werden könnte. Es ist selbstverständlich, dass im protestantischen und katholischen Lager diese

soziale Einheit, die aus dem Geist des Christentums heraus entstehen sollte, verschiedenartig ausgelegt wurde. Während der Protestantismus für und wider die Zusammenhänge sozialer Reform mit den Grundkräften des Evangeliums sich entzweite, erwuchs im Katholizismus nur die eine Absicht, die soziale Frage im engen Anschluss an die katholische Kirche und ihre seit dem Vatikanischen Konzil installierte unfehlbare Monarchie zu lösen, die entchristlichte Menschheit auf sozialem Weg in die Mutterarme der *ecclesia militans* zurückzuleiten.

Diese Frage der Mitarbeit der Kirche und des Christentums im sozialen Leben ist durch parteipolitische Konstellationen mannigfacher Art zur Diskussion gestellt worden. Und so hat denn die Wissenschaft die Pflicht, zu ihr Stellung zu nehmen. Am meisten aber die Wissenschaft, der das Goethewort gilt: „Den einzelnen Verkehrtheiten des Tages sollte man immer nur grosse weltgeschichtliche Massen entgegensetzen“. Bei der geschichtlichen Forschung allein liegt das Richteramt über Sein und Nichtsein im sozialen Leben. Sie erkennt Werden und Wandel der Dinge der Gegenwart und da-

mit deren Berechtigung oder Nichtberechtigung für die Gegenwart. In der daraus erwachsenden Aufgabe der Geschichtsforschung offenbart sich keineswegs ein „apologetischer Charakter“, der die Historie „als Opiat gegen alles Umwälzende und Erneuernde“ erscheinen lässt. Friedrich Nietzsche hat, als er diese unzeitgemässen Betrachtungen anstellte, in ganz altgeschichtsphilosophischer Weise die Begriffe „Entwicklung“ und „Fortschritt“ einander gleichgesetzt. Die Historiker sind keineswegs, wie er wähnte, „mit ängstlicher Beflissenheit darauf aus, zu beweisen, dass jede Zeit ihr eigenes Recht“ habe, sondern vielmehr, dass jede Zeit ihre in früheren Zeiten ruhenden eigenen Voraussetzungen hat. Wer die Entwicklung der Zeiten verfolgt, der verteidigt doch damit nicht den gewordenen Zustand, sondern der erkennt gerade dessen Relativität und somit auch die Notwendigkeit aller umwälzenden Erneuerung bescheiden und gerecht an.

Allein, die Wirtschaftsgeschichte ist sich auch Selbstzweck, wenn sie die Frage nach der wirtschaftlichen Thätigkeit der Kirche aufrollt. Wie so Vieles in den Institutionen des deutschen Mittelalters ist bis heute ungelöst

und wird erst durch eine Betrachtung der Kirche in die richtige Beleuchtung gerückt werden können. Wie dem Menschen des siebzehnten Jahrhunderts nach Gierkes Ausdruck¹⁾ „der Staatsgedanke allein in der Verkörperung der Obrigkeit fasslich war“, so war dem Mittelalter eigentlich jeder Gedanke nur fasslich in seiner Verkörperung durch die Kirche. Jeder Zweig menschlicher Kultur und Thätigkeit hatte seine kirchliche Seite, die Kardinalfrage mittelalterlicher Geschichte ist die über das Verhältnis aller sittlichen Sphären zu der Kirche, wie in der modernen Geschichte über deren Verhältnis zum Staate. Und darum wird nur unter dem Reflektor der Kirche auch die mittelalterliche Wirtschaftsgeschichte genügend klare Beleuchtung erhalten.

Als Heinrich von Eicken in seinem meisterhaften Buche den Beweis unternahm, dass die Geschichte des Abendlandes im Mittelalter sich „um die Achse der christlichen Lehre bewegt“²⁾, da hat er doch nach Dietrich

Schäfers durchaus zutreffendem Urteil¹⁾ „zu viel mit den Doktrinen, den ausgesprochenen Meinungen, zu wenig mit den Ereignissen, den geschehenen Thaten operiert“. Meine Untersuchungen sollen gewissermassen zu Eickens Buch die Ergänzungen liefern, weder über den Doktrinen die Thatfachen noch über diesen jene unbeachtet lassen.

Neben der Geschichtswissenschaft hat aber auch die Staatswissenschaft ein lebhaftes Interesse an unserem Gegenstand, das heisst, wenn sie nicht von vornherein an dem Dogma der geringen volkswirtschaftlichen Einsicht des Mittelalters festhält²⁾ oder die ganze gewaltige Sturm- und Drangperiode mehrerer Jahrhunderte als eine theologisch angekränkelte Zeit verdammt³⁾. Erkennt die Staatswissenschaft unter anderem ihre Aufgabe in der Beantwortung der Frage: Wie hat sich die Ausbildung des Staatsgedankens überhaupt

vollzogen? so wird sie die Macht nicht eliminieren können, die zuerst die Gleichheit aller Kinder Gottes verkündigte und bis hin zur Begründung eines freien Bauern- und Arbeiterstandes im neunzehnten Jahrhundert an der Gestaltung des Staatsgedankens in irgend einer Weise beteiligt war, ja während eines Jahrtausends überhaupt der Staat im eigentlichen Sinne gewesen ist. Wie not es thut, dass auch diese Zusammenhänge klargestellt und auf ihr richtiges Mass zurückgeführt werden, das wird der begreifen, der sich die widersprechenden Urteile vergegenwärtigt, die Macaulay und Roscher gefällt haben. Dort der glänzende englische Publizist und sein Wort¹⁾, „welche Fortschritte auch in der Christenheit in Kenntnissen, Freiheit, Vermögen und in den Künsten des Lebens gemacht sind, sind hier gemacht trotz der römischen Kirche“, und hier der doch ebenso extreme Ausspruch des tiefgründigen Deutschen²⁾: „fast alle Entwicklungen hat die Kirche dem Staate vorgemacht“.

Wie nötig es ist, die von mir gezeichnete Betrachtung einzuschlagen, das ergibt sich nicht nur für denjenigen, der den wogenden Streit in mittelalterlichen Wirtschaftsfragen überblickt, auch Urteilen wie dem folgenden gegenüber erscheint die Erforschung der wirtschaftlichen Kirchengeschichte geradezu geboten. „Es würde eine eigene Arbeit geben“, so schrieb einmal weit vorausschauend Wilhelm Arnold¹⁾, „den Zusammenhang unserer ganzen heutigen Kultur mit der christlichen Kirche aufzudecken, und dies besonders auf wirtschaftlichem Gebiet. Ohne Kirche wären keine Städte möglich gewesen, die anfangs nichts weiter als die künstlichen Treibhäuser der Kirche waren. Ackerbau, Kunstfleiss und Verkehr sind alle drei auf die direkteste Weise gefördert worden.“ Dem zweiten Teil dieses Ausspruches wird so unbedingt wohl kaum noch ein Wirtschaftshistoriker heutzutage beipflichten, und in dem ersten Teile hätte der einsichtsvolle, um die wirtschaftsgeschichtliche Forschung hochverdiente Historiker richtiger und besser gesagt: „Den

Zusammenhang unserer Kulturentwicklung“. Denn es giebt auch genug Bestandteile unserer Kultur, die nicht im Zusammenhang, sondern im Gegensatz zu der Kirche gewonnen worden sind. Indessen auch mit Rücksicht auf diese wird der Zusammenhang der Entwicklung mit der Entwicklung der Kirche bei ausgiebiger Untersuchung nicht dem geringsten Zweifel begegnen. ✠✠ Wer in alledem klar sehen will, der sieht sich zu den folgenden Erwägungen unausweichlich gedrängt.

Die mittelalterliche Kirche ist eine Rechtsgemeinschaft und eine Wirtschaftsgemeinschaft, ihr Vertreter ist der Klerus. Sie tritt als Wirtschaftsgemeinschaft in Beziehungen zu den wirtschaftlichen Bestrebungen von Staat, Genossenschaften oder einzelnen Volksgenossen, und die Frage ist: Nach welchen Grundsätzen verfährt sie dabei im Einzelfalle, und wie reagieren wiederum die einzelnen Kreise? Selbstverständlich neigt sich in jedem gegebenen Zeitpunkte die kirchliche Thätigkeit nach der Seite und der Genossenschaft hin, die gerade im Vordergrunde der geschichtlichen Bühne weilt. Sie ist königlich

oder antiköniglich, fürstlich oder antifürstlich, bäuerlich oder antibäuerlich, städtisch oder anti-städtisch, je nachdem einer dieser faktoren zu selbständiger geschichtlicher Schaffenskraft erwächst. Wiederum bemisst die Kirche in jeder einzelnen Wirtschaftsperiode ihre Politik nach der Stellung, die sie in der früheren eingenommen hat, und nach der Stellung, die die führende Macht der früheren Epoche der Führermacht der neuen Epoche gegenüber behauptet. Zahllose Verwickelungen und Wirrnisse werden sich unabsehbar emportürmen, bis der, der die Geister rief, sie nicht mehr zu bannen vermag. Aber anstatt den Meister zurückzurufen, anstatt von den wirtschaftlichen Dingen wieder zu den himmlischen zurückzukehren, werden nur aussichtslose oder nur augenblicklich nützliche Versuche unternommen. Es wiederholt sich die alte Geschichte von dem Brunnen, der einst hell und klar, jetzt trüb und schlammig lief und dem ein wohlweiser Rat zur Säuberung ein neues zierliches Marmorbecken anfertigen liess und darauf die Lehre empfing, dass ein reiner Quell auch im alten Becken hell gewesen wäre. Da ruft die deutsche Reformation das erlösende

Wort: man soll das Evangelium nicht fleischlich machen. Da wird die Unterscheidung von Zwang und Freiheit, von Glaube und Recht zur That, da wird der Mensch mit seinem wirtschaftlichen Leben der Erde, mit seinen heiligsten Ueberzeugungen dem Himmel wiedergewonnen. Nicht darf er fortan jenes diesen oder diese jenem zum Opfer bringen. Er ist nicht mehr auf der Erde, bloss um in den Himmel zu kommen, aber er kommt auch nicht in den Himmel, wenn er nicht auf Erden seine Pflicht gethan hat. Die erneute Weihe des Jenseits wird allein durch eine neue Weihe dieser Erde verbürgt und vollzogen.

Die forderung, die Ludwig Feuerbach in seinem Tagebuch¹⁾ an unser Jahrhundert gerichtet hat, ist eigentlich bereits durch die deutsche Reformation mit gewissenhafter Nachdrücklichkeit erhoben worden: „Jetzt gilt es vor allem, den alten Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits aufzuheben, damit die Menschheit mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen auf sich selbst, auf ihre Welt und Gegenwart sich konzentriere, denn nur diese ungeteilte Kon-

zentration auf die wirkliche Welt wird neues Leben, wird wieder grosse Menschen, grosse Gefinnungen und Thaten zeugen“.

Durch eine Betrachtung der Wirtschafts-
thätigkeit der Kirche in Deutschland
will ich Einsicht in alle diese unendlich
reichen Zusammenhänge gewinnen. „Man muss
nicht denken“, so sagt Emil frommel¹⁾, „dass
die Mönche in grauer Vorzeit nur faulenzler
gewesen sind“. Wirtschaftlich thätig ist die
Kirche gewesen, fraglich bleibt nur, ob sie in
richtiger Art thätig gewesen ist. Und da wird
freilich das Ergebnis das sein, dass sie kein
Verständnis für das nationale Wirtschaftsleben
des deutschen Volkes bekundet hat. Der kosmo-
politische Zug des modernen Sozialismus war
auch ihr eigentümlich. Was sie that, war viel,
aber wie sie es that, war es blutwenig für unser
Volk. Die wirtschaftliche Thätigkeit der Kirche
im mittelalterlichen Deutschland erklärt uns die
Entstehung der deutschen Reformation und den
Aufbau einer neuen Geschichte seit dem sech-
zehnten Jahrhundert. Auch hier wieder bewährt

14

icht in dem geordneten und oft
leider allzumattherzigen Stil-
leben und der einschläfernden
und behäbigen Mittelmässig-
keit eines bürgerlichen Haus-
haltes im neunzehnten Jahr-

hundert liegt die Entwicklung der Geschichte
der Menschheit beschlossen. Ihr tiefster Inhalt
ist der Kampf, die einzelnen Kräfte des Or-
ganismus drängen und bewegen sich, und
ehe eine Neuordnung der Dinge entsteht, ehe
der junge Lebenskeim zur Selbständigkeit des
Denkens und fühlens erwächst, folgte stets unter
schmerzhaften langdauernden Wehen eine Er-
schütterung auf die andere, eine furchtbare, alles
umschmelzende chaotische Gärung, die heftig
und stürmisch auch die individuelle Lebens-
sphäre jedes einzelnen Volksgenossen beein-
flusste und beherrschte. Und vollends alle
Gemeinschaftsbildungen der Menschheit sind im
aufrüttelnden Getümmel des Kampfes ent-
standen, jede auf Zeit hinaus dauernde Ord-
nung des gemeinsamen Lebens erwuchs aus dem
gegeneinander wogenden Widerstand der materi-
ellen und geistigen Arbeitskraft, wenn sich das

Bedürfnis des Einzelnen nach Besitz, Luft und Erfolg aufbäumte gegen die Not und den Mangel des Lebens oder gegen die ausgleichende Gestaltung einer überpersönlichen Gemeinschaft. Daher kommt es denn, dass die denkende Betrachtung dieser ungeheuren Wandlungen ebenso gegen Liebig's Satz von dem ewigen Gleichbleiben der moralischen Natur des Menschen protestieren muss wie gegen eine Anschauung, die mit der Konstruktion des Begriffes eines unabänderlichen Volksgeistes operierte.

Entsprang in den vom Dämmerlicht des Mittelalters nur mühsam erhellten Tagen der Romantik, da Savigny behauptete, alle Rechtsinstitutionen eines Volkes resultierten aus dem konstanten Volksgeist, eine solche Denkweise nur der übertriebenen Reaktion gegen die trugvolle Selbstüberhebung des Rationalismus, so arbeitet in der Gegenwart anderseits ein neuer ebenso willenloser und seichter Rationalismus, um jeglichen Zusammenhang zwischen Volksgeist und Kultur-entwicklung zu zerstören und damit den wundervollen Lebensprozess der Menschheit zu einer inhaltlosen Phrase zu verflüchtigen. Ein

moderner Rechtstheoretiker ferner ist der Meinung, dass¹⁾ sich einmal in der Gleichförmigkeit sozialen Zusammenlebens unter einem Volke eine übereinstimmende Anschauungsweise erst gestaltet, die eine spätere Zeit als Nationalcharakter bezeichnet, und erkennt auf der anderen Seite²⁾ gerade in der sozialen Entwicklung der Menschheit die Bedingnis für eine Negation des Nationalcharakters, wobei denn schwer abzusehen ist, wie sich diese beiden Behauptungen zusammenreimen lassen. Die Behauptung, dass sozial ähnliche Institutionen bei verschiedenen Völkern eine Austilgung des Nationalcharakters im einzelnen hervorrufen, wird wohl immer eines ausreichenden Beweises

entraten müssen. Sicher aber wird die Eigentümlichkeit und Totalität, die ja schon beim Einzelmenschen nur aus der Totalität seines Lebens, aus seiner Geschichte erkannt wird¹⁾, auch bei einem Volke nur aus dem Verlauf seiner Geschichte in die Erscheinung treten. Das ist doch nicht zu bestreiten, dass auch der Nationalcharakter dem obersten Gesetz alles Weltlebens, dem der Entwicklung subsumiert ist, und dass auch der Volksgeist sich geschichtlich entwickelt hat. Indessen, die Verschiedenartigkeit der späteren Entwicklungsstufe von einer früheren beweist darum nichts gegen die Existenz eines Nationalcharakters, den Goethe mit seiner reifen und milden Klarheit so umschrieb: „Jede Nation hat Eigentümlichkeiten, wodurch sie von den anderen unterschieden wird, und diese sind es auch, wodurch die Nationen sich untereinander getrennt, sich angezogen oder abgestossen fühlen“.

Wenn ich es unternehme, die Grundzüge des sozialen und wirtschaftlichen Lebens der Deutschen zu schildern in den Zeiten,

unmittelbar ehe die Kirche ihr Wirtschaftswerk auf seinem Boden aufzubauen begann, so will ich versuchen, ohne Beeinflussung der Ergebnisse späterer Zeiten das Wesen dieses Volkes und seiner Eigentümlichkeiten zu erfassen. Noch nicht erschien den Volksstämmen der Germanen das reine Ideal, das erst dem Dichturfürsten unseres Jahrhunderts sich darstellte als das erstrebenswerte Ziel alles Menschentums überhaupt, aber innig miteinander verflochten und allein verständlich aus der damaligen Form des deutschen Nationalcharakters erscheinen die Lebensäußerungen, die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse unseres Volkes.

Die Erkenntnis und Darstellung der ältesten germanischen Wirtschaft wird dadurch ungemein erschwert, dass eine unkritische Betrachtungsweise teils ohne chronologische Schärfe spätere Wahrnehmungen in die Berichte des Cäsar und des Tacitus hineingetragen hat (von dem Zusammenwurf dieser Autoren selber gar nicht zu reden), teils die Zustände der indogermanischen Urzeit als Grundlage für die germanischen Kultureigentümlichkeiten benutzt oder die Einrichtungen primitiver

Völkerschaften der Gegenwart, die vermeintlich noch auf der urgermanischen Kulturstufe stehen sollen, zur Erklärung und Ausfüllung der Quellen herangezogen hat. fast jede Schilderung, die die Forschung unseres Jahrhunderts von den alten Germanen entworfen hat, ist in einen oder den anderen dieser gerügten Fehler verfallen, und gerade die neuesten Darstellungsversuche sind am wenigsten von solchen schwerwiegenden Vorwürfen freizusprechen. Selten wohl tritt die Subjektivität geschichtlicher Untersuchungen in schärferem Lichte hervor als auf diesem Gebiete, wo jeder Gelehrte sich bestrebt zeigte, den Idealzustand, der ihm von einem durch Kultur noch wenig berührten Naturvolk vorschwebte, zu verherrlichen oder in Frage zu stellen. Aber diese mit dem ganzen Rüstzeug der modernen geschichtlichen Methode ausgestattete Betrachtungsweise erhebt sich darum doch um nichts über den naiven Glauben antiker Völkerschaften an ihre Autochthonie in dem Lande, das sie in gegenwärtiger Zeit bebauen und besitzen. Nur ein unbefriedigtes oder krankhaft gesteigertes Nationalgefühl wird wohl zu jenem kritiklosen Quellenausputz seine

Zuflucht nehmen, weil es nicht gelernt hat, genetisch die Geschichte zu verfolgen und unbekümmert um subjektive Werturteile sich an der rastlosen Lebenskraft der Entwicklung des eigenen Volkstums zu erfreuen.

Aber wer auch die Schilderung des Tacitus an sich ohne subjektive Zuthat vornimmt, der wird immer noch diesem Schriftsteller, in dem das Römertum der alten Kernzeit seine individuelle Auferstehung gefeiert hat, eine gewisse Vorsicht nicht versagen dürfen. Wollte er doch seinen Landsleuten und Zeitgenossen die unverfälschte Art eines von der Kultur nicht beleckten Naturvolkes vorführen, so etwa, wie Madame de Stael in ihrem 1813 zu London erschienenen Werke „De l'Allemagne“ mit Enthusiasmus den Franzosen deutsche Art und deutsche Kunst empfohlen hat oder wie in unseren Tagen B. Huerbach den raffinierten Stadtmenschen die vermeintlich naturwüchsige tannenfrische Empfindungsweise süddeutscher Bauern in sentimentaler Rührseligkeit anpries.

Einer wahrhaft entwicklungsgeschichtlichen Auffassung des Geschichtslebens erscheint es deshalb auf der einen Seite

unbedingt unglaublich, weshalb die Germanen, die doch schon mindestens auf der Kulturstufe der Indogermanen angekommen waren, noch auf dem Standpunkt der Karaiben, Tanguten, Kirgisen, Kalmücken oder Kaffern verharren haben sollen¹). Ebenso energisch wird sie aber auf der anderen Seite der Schlussfolgerung entgegentreten, als ob jedes für die indogermanische Urzeit linguistisch oder wirtschaftsgeschichtlich gewonnene Ergebnis nun mit logischer Notwendigkeit auf die rein germanische Folgezeit übertragen werden müsste²).

Die Zustände der Indogermanen dürfen bei einer Darstellung des germanischen Volkslebens weder gänzlich ausser acht gelassen noch ungeziemend überschätzt werden. Es hat ebenso wenig jemals gut gethan, seine Eltern zu verleugnen, wie in allen Dingen ihnen gegenüber auf freie Selbständigkeit zu verzichten. Das wäre eine schlechte Psychologie, die keinen Mittelweg wüsste zwischen dem Atavismus und dem Uebermenschentum, und das ist eine unwissenschaftliche Geschichtsforschung, die entweder die Bedingtheit geschichtlicher Erscheinungen oder aber den individuellen Charakter preisgeben wollte, nur weil ihr die alte Ehre des Wahrheitdenkers, die Verlegenheit, schimpflicher erscheint als die blendende Keckheit blind zufahrender Oberflächlichkeit.

Wer allerdings die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in diesen frühen Zeiten germanischer Kultur recht erforschen und erfassen will, dem wird es immer schwer fallen, aus der Ueberlieferung loszuschälen, ob wir es in dem oder jenem Falle mit Wirtschaftsinstitutionen des ganzen Volkes oder nur einer sozialen Gruppe zu thun haben, auf

die der Schriftsteller oder Gesetzgeber gerade sein besonderes Augenmerk gerichtet hat. Die Zustände des Volkes der Germanen im sechsten und siebenten Jahrhundert aber gilt es zu erschliessen, nicht nur die Zustände der Grundeigentümer, der Bauern, der Sklaven u. s. w. Wenn es schon aus diesen Gründen nur mühsam gelingen wird, die Eigentümlichkeit des germanischen Volkscharakters zu begreifen und in Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben zu bringen, so kann doch eine Antwort auf diese Frage weder umgangen noch unterdrückt werden. Und die schlichte Ehrlichkeit wird auch hier zu beachtenswerteren Ergebnissen gelangen als die konstruktionslüsterne Prahlerei.

Soweit wir die Geschichte der Germanen zurückverfolgen können, zeigt sie uns unsere Volksgenossen als Landwirte und Ackerbauer, daneben zugleich dem Weidwerk, der Jagd obliegend. In diesem Ergebnis begegnen sich übereinstimmend eine Untersuchung der Pfahlbauten, die am Uferrande des Züricher- und Bodensees zu Tage traten, und eine Betrachtung der Hochäcker, die sich von Bayern aus bis nach Pommern und Oldenburg

hinein erhalten haben. Schon im vierten vorchristlichen Jahrhundert, da die Söhne der Hellenen aus Massilia unser Volk an Ostsee, Weser und Elbe entdeckten, hat Pytheas bei den Germanen beträchtliche Kornscheuern vorgefunden¹⁾. Genug des Beweises, dass die Leugner der Landwirtschaft unter unseren Altvordern alles eher verdienen als den Anspruch auf Objektivität. Nicht die alleinige Nahrungsquelle des Volkes bildete diese früheste deutsche Landwirtschaft, nicht eine Grundlage des germanischen Lebens in der Vollkommenheit, dass man berechtigt wäre, das deutsche Volk als ein agrarisches von Hause aus zu bezeichnen. Wer will es entscheiden, bis zu welchem Grade die gelegentliche und oft willkürliche Bebauung einzelner Landstrecken und selbst die allmähliche Periodisierung des Wirtschaftslebens in einem Wechsel zwischen Weidenutzung und fruchtbau die Lebensfristung des Volkes bestritten haben und inwieweit die Jagd- und Kriegsbeute ebenso wie die Vermittlungen eines primitiven Tauschverkehrs ihren ergänzenden

Einfluss geübt haben? Solange sichere und gesicherte Ergebnisse der Statistik für jene frühesten Zeiten nicht vorhanden sind, so lange müssen wir genügsam beharrend bei Gräberfunden und Siedlungsüberresten ebenso sehr front machen gegen eine Anschauung, die den Germanen der Vorzeit in einer „geschlossenen Hauswirtschaft“ alle die Güter produzieren lässt, die er konsumiert, wie gegen üppige Periodisierungsversuche, die ihn in die ökonomische Epoche eines Jägerlebens einzugliedern bestrebt sind. Ist dort Bücher in denselben fehler verfallen wie die Vorgänger, die er entthronen wollte, so hat hier unter der Nachwirkung der Auffassung Friedrich Lists zuerst Nitzsch geschlossen: weil ein Unterschied zwischen freien Germanen und unfreien Ackerbauern nach Tacitus feststeht, deshalb ist der freie Germane kein Grundbesitzer gewesen. Und noch zuletzt hat Richard Hildebrand den ausichtslosen Versuch gemacht, die Germanen zu Cäsars Zeiten als ein reines Jägervolk zu begreifen. Wie wenig widerspricht doch gerade der Bericht Cäsars der alten Wahrnehmung, dass die Germanen Landwirtschaft und Ackerbau getrieben

haben¹⁾. Wenn keineswegs alle Germanen Ackerbau treiben, so ist doch damit nicht ausgeschlossen, dass überhaupt Ackerbau getrieben worden ist. Wer so schliessen wollte, müsste für spätere Zeiten, wo der Betrieb der Ackerwirtschaft in der Hand von Leibeigenen ruhte, also noch für den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts vor Erlass der Bauernbefreiung bezweifeln, dass in Deutschland die Landwirtschaft gepflegt worden ist. Das läuft denn doch allzusehr auf die überwundene Beurteilung geschichtlicher Ereignisse nach dem Erfolg hinaus, es ist eine in ihrer Nacktheit völlig unhaltbare Betrachtungsweise, die nach der Thätigkeit einer sozial herrschenden Gruppe die gesamte wirtschaftliche Thätigkeit eines Volkes bemisst.

Viel Unfug ist auch mit dem sogenannten „Nomadentum“ der Germanen verübt worden, das sich in neuester Zeit zu einem harmloseren „Halbnomadentum“ zu

Cäsars und Tacitus' Zeiten gewandelt hat¹⁾). Ich glaube nun, dass die bisherige Sprachforschung und Urgeschichte die nomadischen Zustände bei den Germanen allzulange andauern lässt²⁾). Einmal sieht die Frage, wann ein Stamm den bebauten Boden verlässt, einfach genug aus, wenn man bedenkt, wie zwar wenige Menschen nur auf einem Stück Land wohnen können, dessen Kultur noch eine extensive ist, allein wie wenig es anderseits auf sich hat mit der „Erschöpfung des Bodens“, die, solange jungfräulicher Boden in Anbau genommen wird, keineswegs bald einzutreten pflegt. Mindestens liegt nicht der geringste Grund vor gegen die Annahme völliger Sesshaftigkeit zur Zeit des Tacitus³⁾). „Volle Sesshaftigkeit entwickelt sich überall erst, wenn der Ackerbau die Grundlage des Lebens geworden ist“ — dieses Wort Eduard Meyers⁴⁾ ist der Ausdruck für die wirtschaftsgeschichtliche

Wahrnehmung, dass der Ackerbau das Prius eines Ueberganges zur Sesshaftigkeit ist, und nicht umgekehrt¹⁾. Denn Ackerbau braucht nicht nur von Sesshaften betrieben zu werden, setzt auch keine Sesshaftigkeit voraus. Bekannt ist, dass Herodot berichtet, wie die alten Phönizier an Afrikas Küste landen, säen und ernten. Bedenkt man, wie in den südlichen Klimaten die Ernte viel zeitiger als bei uns der Husfaat folgt, so erscheint diese Mitteilung höchst glaubwürdig; aber ebenso sicher ist es, dass hier wenigstens für die Zeit, die zwischen Saat und Ernte liegt, die allzuferne Weiterfahrt der kühnen Seeleute gehemmt war. Und dabei waren die Phönizier ein Handelsvolk; wie viel mehr aber wird sich die Sesshaftigkeit bei den Völkern einstellen, bei denen der Ackerbau eine „Grundlage des Lebens“ geworden ist. Dagegen kann doch selbst nicht das Zeugnis Cäsars

angerufen werden¹⁾. Denn dieses besagt doch weiter nichts, als dass die Germanen die animalische der vegetabilischen Kost vorgezogen haben — im Gegensatz zu den Römern, deren Hauptnahrung in ältester Zeit in Getreide bestand²⁾. Dass im Wirtschaftsleben Tierzucht und Viehhaltung noch den Getreideanbau überwog, ist weniger wohl eine Folge des „primitiven landwirtschaftlichen Verständnisses“, dem die Weidewirtschaft, im Gegensatz zur Ackerwirtschaft, einträglicher erscheint³⁾, als vielmehr eine Folge des Klimas in Germanien, dessen Rauheit ebenso die Bewohner zwang, den animalischen Dünger lediglich zur Deckung unterirdischer Grubenwohnungen zu benutzen⁴⁾, wie es dem Weizenanbau sich wenig günstig erwies.

Betrachtet man die landwirtschaftlichen Produktionszweige jener Zeiten, so sind es drei Arten von Feldfrüchten,

deren die römischen Berichte Erwähnung thun: Gerste, Weizen und Hafer¹⁾. Körner der dicken sechszeiligen Gerste, deren gedrängte Aehren sechs gleiche Reihen bilden, haben sich sogar schon in den Pfahlbauten der Steinzeit vorgefunden. Columella erwähnt dieser Gerstenart als einer Vorfrucht bei der Zweifelderwirtschaft, betont aber dabei, dass nach ihr der Acker gedüngt werden müsse²⁾. Was wir von der geringen Wertschätzung des Mistes bei den Germanen wissen, lässt aus dem Anbau dieser Fruchtart keinerlei Schlüsse auf die Art des Feldsystems zu; aber den Betrieb der Ackerwirtschaft selber wird man doch füglich nicht in Zweifel ziehen können, wo wir sogar Kunde über die Getreideproduktion besitzen.

Neiner Meinung nach hat man bei der Beurteilung der landwirtschaftlichen Verhältnisse Germaniens nie genug Gewicht gelegt auf die Tacitusstelle, wo es von den Hestiern heisst: „Korn und andere Früchte bauen sie mit grösserer Ausdauer, als das die

gewöhnliche Bequemlichkeit der Germanen erwarten lässt¹⁾). Mag sein, dass hier an der Ostseeküste der Bernsteinhandel die Volkswirtschaft frühzeitig auf eine höhere Stufe gehoben hatte²⁾), auf alle Fälle bildet diese Notiz ein höchst gewichtiges Zeugnis gegen eine Anschauung, die so obenhin allen Germanen der Taciteischen Zeit eine Beschäftigung mit dem Ackerbau abzusprechen gewillt ist. Zum mindesten haben bei den einzelnen Volksstämmen grosse Verschiedenheiten bestanden, jedenfalls aber hat die Ackerwirtschaft der Germanen, die schon lange vor Cäsars und Tacitus' Zeiten eine Höhe erreicht hatte, von der sie auch deren Berichte nicht herunterstossen können, in den folgenden Jahrhunderten eine noch beträchtlichere Ausdehnung gewonnen. Die Fortschritte gehen ununterbrochen und unaufhaltsam vor sich, die steigende Mannigfaltigkeit der Produktion führt zu einer relativ unbeschränkten Vermehrung der Lebensmittel, und es erweist sich als wahr, was Alexander von Humboldt berechnet, dass dasselbe Stück Land, das durch Viehzucht einen einzigen

Menschen ernährt, durch Weizenanbau deren zehn zu ernähren vermag.

Für die Erweiterung unserer Erforschung der altgermanischen Wirtschafts- und sozialen Verhältnisse wird eine neue Grundlage gewonnen werden, wenn es gelingen sollte, die religiösen Institutionen mit jenen in Zusammenhang zu bringen. Wohl ist dabei Vorsicht in mehr als einer Beziehung ratsam. Man wird bedenken müssen, dass „die religiösen Institutionen der Ausdruck, nicht die Wurzel der Wirtschaftsinstitutionen sind“¹⁾, und dass auf der andern Seite der Kreis rein germanischer Religionsvorstellungen fast überall aus der Umklammerung nordischer Tradition gelöst und nur durch weitere mühevollen Einzelforschung aus allzuspäten Quellen wird erschlossen werden können²⁾. für die Bequemlichkeit der Germanen in der Ackerwirtschaft könnte man die Schilderungen germanischer Sage von dem Weltuntergang anführen: soll es doch eine besonders herrliche Gabe des neuen, aus dem Untergang

erstehenden verjüngten Weltenreiches sein, dass der Acker ohne Saat Wachstum der Hehren und Ernte beschert¹⁾. freilich mit gleichem Rechte liesse sich aus dieser Ueberlieferung auch ein anderer Schluss gewinnen, im Zusammenhang mit der Wahrnehmung, dass allerwärts das als ein hoffenswerter Idealzustand erscheint, was in unerquicklicher Gegenwart am wenigsten vorhanden ist. Der zerlumppte Rhapsode bei Goethe, der vom Sturme an die Insel Utopien verschlagen wird und der sich „niemals gern zur Arbeit gefügt hat“, erhält von seiten des Richters die tröstende und mahnende Verheissung²⁾:

„O, sei uns gegrüsst, du sollst dich
Oben setzen zu Tisch, wenn sich die Gemeinde versammelt,
Sollst im Räte den Platz, den du verdienst, erhalten.
Aber hüte dich wohl, dass nicht ein schändlicher Rückfall
Dich zur Arbeit verleite, dass man nicht etwa das Grabscheit
Oder das Ruder bei dir im Hause finde! Du wärest
Gleich auf immer verloren und ohne Nahrung und Ehre“.

Hier liegt die Erklärung für die Entstehung aller Utopien. Der sozialistische Zukunftsstaat eröffnet den Augen der Arbeiterwelt, die unter dem Druck der kapitalistisch-anarchistischen

Produktionsweise schmachtet, eine weltentrückte selige Zeit, wo alle diese Kümmernisse beendet sein werden. Die germanische Sage vom Weltuntergang ist aber eine erste Utopie auf deutschem Boden — und so erwächst aus ihrer Schilderung gerade ein Verständnis für die Zustände, die als Gegenteil zu dem dereinstigen märchenhaften Idealzustande gegenwärtig bestehen. Auch sonst wissen wir aus Opferbräuchen mannigfachster Art, dass der Ackerbau im Leben des Volkes der ersten nachchristlichen Jahrhunderte keineswegs eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Wenn der erste Pflug in den Acker getrieben wurde, erhielt die Mutter Erde, wenn die ersten Saatkörner in die Furchen gesenkt wurden, der Windgott, und nach Vollendung der Saatbestellung der Wettergott sein Opfer¹⁾. Es sind meistens uralte Gebräuche, vielleicht teilweise älter als der Götterglaube der Germanen, und auch die Erwähnung des Pfluges widerspricht dem nicht. Nach den Mitteilungen des Plinius²⁾

hat nicht lange vor seiner Zeit der Räderpflug im rhätischen Gallien Anwendung gefunden, so wird er zu den Germanen weiter gewandert sein, die in den Zeiten der Ausbreitung des Christentums in diesem kostbaren Besitze gewesen sind¹⁾.

Jedenfalls steht auch nach diesen Erwägungen so viel wenigstens fest, dass auch in den religiösen Einrichtungen und Gepflogenheiten der Germanen die Ackerwirtschaft ihre wesentliche Stellung innerhalb des Volkslebens behauptet. Mag nun der Streit über das Alter dieser Dinge nach der einen oder nach der anderen Seite hin entschieden werden — daran, dass der Ackerbau eine der hauptsächlichsten Grundlagen germanischen Lebens gewesen und in den Zeiten seit Tacitus immer mehr geworden ist, wird nicht gerüttelt werden können.

Dass die Germanen zum mindesten mit praktischem Blicke den Wert wirtschaftlicher Unabhängigkeit vom Auslande

ahnungsvoll erkannt haben, zeigen die Bestrebungen in den Zeiten der grossen Stammeswanderung. Der Plan der Hushungerung Italiens durch eine Absperrung der afrikanischen Kornkammer, den schon Vespasian gedacht hatte¹⁾, gewann bei Alarich greifbare Gestalt und ist durch die Gründung des Vandalenreichs beinahe zu völliger Verwirklichung gelangt. Und die beständig wiederholte Forderung nach Ackerland zeigt deutlich und zur Genüge, wie wenig die Volksstämme, die durch Landnot im vierten und fünften Jahrhundert zu einem nomadischen Umherwandern gedrängt worden sind, im Grunde noch Nomaden waren und Feinde einer bleibenden Sesshaftigkeit. Darum ist es auch nicht angängig, die Stammeswanderung als eine Fortsetzung der sogenannten Urwanderung zu betrachten und zu glauben, das Nomadentum der Germanen sei erst mit der Gründung germanischer Reiche auf dem Boden des Römerreiches

endgültig erloschen. Wer also denkt, unterscheidet sich in nichts von den Anhängern der materialistischen Geschichtsauffassung, die mit Gebilden von Jahrhunderten ihr leichtsinniges Spiel treiben wie unreife Kinder mit den Kartenhäusern, die sie in mutwilligem Scherz gebaut und wieder umgestürzt haben.

Die Frage, wie der Ackerbau bei den Germanen entstanden ist, kann ja in diesem Zusammenhange aufgeworfen werden, die Beantwortung wird sich aber hier ebensowenig wie bei anderen Völkern von der Hypothese freihalten lassen. Noch am wahrscheinlichsten ist es, dass der Ackerbau im Anschluss an das Futterbedürfnis, sei es der Jagd- oder Herdentiere, sich entwickelt hat. Nur der Anbau des Getreides ermöglichte es auf die Dauer, dass diese Tiere erhalten werden konnten, so dass also gerade im Zusammenhang mit dem Hirtenleben und nicht im Gegensatz zu ihm die neue Lebenshaltung entstanden ist¹⁾,

wenn sie dann freilich auch eine andersartige höhere Stufe des Wirtschaftslebens darstellt. Wer diese Zusammenhänge versteht, wird auch durch die Berichte von der vorzugsweise animalischen Kost der Germanen sich nicht zum Gegner von ihrer Ackerwirtschaft gewinnen lassen.

Es ist klar: der Uebergang zum Ackerbau und damit zur Sesshaftigkeit und zum geschichtlichen Leben ist durch die Landesnatur bestimmt, in deren Mitte ein Volk heranwächst. In walddreichen Gegenden treibt ein Volk Jagd, wenn es freilich auch niemals reine Jägervölker gegeben hat, weil die Jagd allein niemals ausreichenden Lebensunterhalt gewähren kann¹⁾. Wo flüsse und Meer sind, beschäftigt sich ein Volk vorzugsweise mit fischerei. Dort wird sich die Beschäftigung mit dem Ackerbau, hier Schiffahrt und Handel entfalten, dort vollzieht sich der Uebergang zur Sesshaftigkeit eher, hier herrscht länger

Wanderung und Wikingertum. So ist denn auch in verschiedenartiger Weise der Ackerbau bei Nord- und Südgermanen eingetreten.

In Süd- und Mitteldeutschland, wo in den dichten Wäldungen die Beschäftigung mit der Jagd zu Hause war, stossen wir auf die Spuren prähistorischen Ackerbaus in den Hochäckern, die an Bergabhängen zumeist angelegt worden sind. In Württemberg und Bayern, in Hannover und im Sächsischen lassen sich diese breiten Ackerstreifen verfolgen, die sich zwischen tiefen Entwässerungsfurchen erheben¹⁾.

Anders bei den Nordgermanen, die vorzüglich fischerei trieben, aber auch frühzeitig in Passivhandel²⁾ mit Römern und Kelten verwickelt waren. Hier entfaltet sich im Anschluss an diesen Passivhandel eine eigene Industrie, und, indem diese den Standard of

life vervollkommnet, vollzieht sich auch der Uebergang zum Ackerbau¹⁾).

So kann man wohl sagen: in Süddeutschland war die Jagd, im Norden der Handel die Vorbedingung für Ackerbau und Sesshaftigkeit.

Aas hat man alles von sozialen Errungenschaften der Völker aus der Durchführung der Sesshaftigkeit herleiten wollen — von Lucrez an, der erst von da ab feste Formen der Ehe erkennt²⁾, bis zu Auguste Comte, nach dessen Ansicht eine allgemeine Einführung der Sesshaftigkeit allemal eine größere Wertschätzung der Arbeit mit sich bringt. Immerhin, die Schilderung, die Tacitus von den Finnen entwirft, malt zur Genüge den Kulturzustand eines Volkes, das noch Jagd treibt und nicht zur Sesshaftigkeit übergegangen ist. Da herrscht gleichsam ein Widerwille gegen

Ackerbau, gegen Hausarbeit wie Handel, gegen jegliche Art eines planmässigen Wirtschaftsbetriebes. Darum aber auch keinerlei Ansätze von Recht und Verfassung, von schirmender oder verschönernder Gestaltung des Lebens. Die „Sorglosigkeit vor Menschen und Göttern“ liefert ein erschreckliches Gegenbild zu dem keimfähigen Zustand einer auf der Sesshaftigkeit aufgebauten Kulturerweiterung.

Das soziale Leben dieses sesshaften und Ackerbau treibenden Volkes der Germanen bewegte sich gleichsam zwischen zwei Polen beständig hin und her. Diese beiden Pole bilden die Familie und die Genossenschaft.

Die Forschung hat bisher meist diese beiden gegensätzlichen Grundbestandteile des germanischen Soziallebens nicht reinlich auseinandergehalten, und nicht zuletzt verbirgt sich hinter diesem Mangel an Unterscheidung so manche Unklarheit über die germanischen Zustände der frühesten Zeiten. Wie wenige unter den Forschern zweifelten daran, dass in der „Geschlechterverfassung“ das Heil aller Erkenntnis dieser Dinge beruhe, in der noch am wenigsten verfänglichen Form konnte

Schröder¹⁾ die durch nichts beweisbare Behauptung aufstellen, dass „die Hundertschaft“ zunächst „den Charakter der erweiterten Sippschaft festgehalten“ habe. Grund? Weil Sybel vermutete, dass ursprünglich der Geschlechtsälteste ihr Vorstand gewesen sei. Auch Brunner²⁾ verwischte die Grundunterschiede im germanischen Sozialleben, als er die germanische Gesellschaft in eine Mehrzahl von Waffenbrüderschaften der Geschlechter zerlegte und in diesen zugleich agrarische Einheiten erkennen wollte. Eine derartige Verwirrung der Sozialbegriffe findet aber ihre Erklärung in einer noch tiefer liegenden Unterscheidungslosigkeit.

Wenn Eduard Meyer bei Betrachtung der ältesten griechischen Geschichte³⁾ ausspricht, „der Unterschied zwischen familie und Geschlecht wird oft völlig verkannt; darauf beruht die landläufige inkorrekte Auffassung des Geschlechterstaates“ — so trifft dieser Tadel in ganzem Umfange auch die

Erforschung der Geschichte des germanischen Altertums. Noch die neueste grössere Darstellung Karl Lamprechts wirft diese Dinge durcheinander, wenn sie von der „natürlichen Gliederung des Volkes in Stämmen, Geschlechtern, familien“ spricht oder an anderer Stelle sagt, „der Ort für ihre Entstehung und Ueberlieferung (der fertigkeiten zur Erhöhung des Lebensdaseins) war die familie, das Geschlecht“, oder ausführt, „Tacitus sieht das Hauptmotiv für den germanischen Kriegsmut in der taktischen Gliederung des Heeres nach Geschlechtern und familien“¹⁾. Hätte diese Darstellung wenigstens die Worte umgestellt und von der natürlichen Gliederung des Volkes in familien, Geschlechtern und Stämmen gesprochen! Denn erst die erweiterte familie wird zum Geschlecht, das erweiterte Geschlecht zum Stamm. Jeder, der sich in diese Dinge vertieft, sollte eigentlich

von dem Worte Höffdings¹⁾ Notiz nehmen:
„Das Verhältnis zwischen Mutter und Kind
ist die primitivste familie und die primitivste
menschliche Gesellschaft“. Er würde dann
wenigstens einen bestimmten Ausgangspunkt
und Kernpunkt seiner konstruktionswütigen
Gedankengänge gewinnen. Man gehe doch bei
Erkenntnis und Erforschung der Urgeschichte
etwas mehr von den „individuell-psychischen
Bedingungen“ des geschichtlichen Geschehens
und etwas weniger von den „sozial-psychischen“
Bedingungen aus, und man wird gerade bei
eingehender Würdigung der ersteren am ehesten
eine feste Grundlage für ein objektives Ver-
ständnis der letzteren gewinnen.

Indem ich die familie, und nicht das Geschlecht, als eine Grundlage des germanischen Soziallebens bezeichne, muss ich zuvörderst die Anschauung bekämpfen, dass in jenen Zeiten die familie eine, wenn auch nur in Spuren sich zeigende mutterrechtliche Organisation und damit eine gewisse Hinneigung zu sozialistischen formen erkennen liesse.

Aer heutzutage ernsthaft wissenschaftlich an den Anfang der familiengeschichte die mutterrechtliche familientheorie stellt, wird ja wohl kaum mehr nach Bachofens¹⁾ juristisch und mythologisch verbrämter Spielmanier die Aischyleische Orestie als dramatische Schilderung des Kampfes zwischen untergehendem Mutterrecht und aufkommendem Vaterrecht bezeichnen oder nach der Weise des Amerikaners Lewis Morgan²⁾ die Lücken eigener Reiseerlebnisse mit oberflächlichen philologischen Konjekturen und missverstandenen ethnographischen Beobachtungen auszustopfen versuchen.

Niemand wird bestreiten können, dass es bei gar manchem Volk auf Erden mutterrechtliche Familienorganisation gegeben hat und noch giebt. Alles, was Morgan und seine Nachbeter namentlich aus dem sozialdemokratischen Heerlager¹⁾ von den Sandwichsinseln und der Punaluafamilie vorgebracht haben, mag auf Wahrheit beruhen. Es soll zugegeben werden, dass in Hawai eine Familienform besteht, wonach in einer Gruppe mehrere Brüder ihre Gattinnen, mehrere Schwestern ihren Gatten gemeinsam hatten. Heinrich Zimmer²⁾ soll recht haben, dass in der Tristansage, weil Tristan seinem Oheim in der Regierung folgt, Niederschläge mutterrechtlicher Zustände bei den Pikten — die jedenfalls aber keine Indogermanen sind — zu Tage treten. Es mag auf Wahrheit beruhen, was im Jahre 1891 der Missionssuperintendent Merensky von dem Kondevolk im deutschen Gebiet am Nyassasee

berichtete¹⁾, dass dort der Onkel seine Nichte nicht heiraten darf — „denn sie ist sein Kind“ — und dass sich Geschwisterkinder nicht heiraten dürfen — „denn sie sind Geschwister“.

Aber wer in aller Welt will denn aus diesen Prämissen folgern, dass das Verwandtschaftssystem auf Hawai, bei den Irokesen, bei den Pikten und dem Kondevolk, vorausgesetzt wirklich, dass es im einzelnen überall dort dasselbe wäre, „die primitive nicht mehr existierende form der familie“ ist? Wer kann heutzutage noch wagen, auf Grund derartiger forschungen und Wahrnehmungen die Behauptung aufzustellen: Das Mutterrecht ist eine allgemeine Entwicklungsstufe der Menschheit, auf der jedes Volk sicher einmal gestanden hat? Das ist denn doch noch immer jener alte Rationalismus, der schon in Says Anschauung zu Tage trat, dass die das Sozialleben Englands der Gegenwart beherrschenden Gesetze auch auf jeder anderen Kulturstufe Geltung haben müssten und dass bei den alten Phöniziern das Kapital in gleicher Weise thätig

gewesen wäre wie im modernen England¹⁾; jener Rationalismus, der selbst bei dem „Klassiker“, Adam Smith sich regte, dem Friedrich List mit gutem Grund vorwerfen konnte, dass sein System nur für England Gültigkeit habe und der Ausdruck der grossen weltbewegenden ökonomischen Revolution seiner Epoche sei, jener Rationalismus, der auch die materialistische Geschichtsauffassung verführte, ihre Belege für die wirtschaftliche Bedingtheit alles Geschichtslebens zur Zeit der modernen Produktionsweise lediglich in England aufzusuchen²⁾.

Dass die Germanen der Taciteischen Zeit eine mutterrechtliche Familienorganisation gehabt hätten, hat auf Grund einer Schrift Darguns³⁾ Karl Lamprecht behauptet⁴⁾. Aber ist schon im allgemeinen die mutterrechtliche Theorie durch Darwin, Edward Westermarck und Brentano stark erschüttert

worden¹⁾, so hat im besonderen gegen die Anwendung der Theorie auf die Germanen die Sprachforschung durch Berthold Delbrück²⁾ den stärksten Protest erhoben und Georg von Below die Haltlosigkeit der einzelnen Argumentationen Lamprechts aufgedeckt³⁾.

Gerade für die Germanen wird das Ergebnis wirtschaftsgeschichtlicher Betrachtung, dass die „Gleichheit wirtschaftlicher Verhältnisse das Korrelat der Monogamie“ ist, seine Bedeutung entfalten: die Einehe ist die ursprüngliche Familienform der Germanen. Aber ich muss eines bekennen: meines Erachtens hat man seither — und noch zuletzt ein Aufsatz von Vinogradoff⁴⁾ — viel zu viel Gewicht auf die Struktur der Familie in der ältesten Zeit gelegt und zu wenig auf die Stellung der Familie innerhalb des Kreises

der Verfassung und Wirtschaft eines Volkes. für die Erkenntnis des germanischen Soziallebens ist die Frage ganz gleichgültig, die einen Maitland¹⁾ bewegte, ob die Frau mit der Sippe des Mannes oder mit der ihrer Eltern in Verbindung steht: sozialgeschichtlicher Betrachtung genügt, dass sie überhaupt Schutz und Sühne bei einer Sippe sucht. Wenn wir die Frage so stellen, werden wir härteren Boden unter den Füßen fühlen als bei der Diskussion für und wider das Mutterrecht und zugleich von privatrechtlichen Nebensächlichkeiten weg zur sozialrechtlichen Hauptsache geführt werden.

Die Mär von der altgermanischen Geschlechterverfassung, wie sie von Sybel, Schmidt, Köstlin, Stein, Gemeiner, Wietersheim und Haussen verteidigt worden ist, dürfte heute kaum mehr gläubige oder fanatische Anhänger gewinnen. Sie erscheint uns Heutigen merkwürdig, wenn wir die Konsequenzen dieser Theorie erkennen. Die ursprüngliche noch verständnisvolle These, „dass alle politischen Ordnungen in die Form

der familie gekleidet werden“, hat sich zu der anderen erweitert, dass gleichsam nur „ideale“ Geschlechter die Grundlage des Verfassungslebens gebildet hätten, das heisst allerhand Genossenschaften in familienhafter form. Schon Waitz fand, dass hierbei „sehr Verschiedenartiges in Zusammenhang“ gebracht sei, ohne dass er sich indessen aus dem Labyrinth dieser Hypothesen herausgewickelt hätte.

Tacitus weiss nichts, auch gar nichts von einer künstlich konstruierten Idealfamilie. Er kennt nur die ursprüngliche wahre natürliche Familiengemeinschaft. Sie besteht aus Vater, Mutter und Kindern und erweitert sich höchstens auf die Geschwister, eigentlich sogar nur auf die Brüder der Eltern¹⁾. So wenig ist unter den Germanen von einer „Geschlechterverfassung“ die Rede, dass vielmehr die Ehe von den Schranken der Sippe völlig befreit erscheint. Als Raubehe tritt uns

doch sogar die Ehe des Arminius entgegen¹⁾. Nicht sippenmässig gebunden oder geschlechtsverfassungsartig geregelt ist die Verbindung von Mann und Weib in altgermanischer Ehe, sondern lediglich durch freie Willensentschliessung der Gatten begründet und deshalb eine treue Lebensgemeinschaft in freud und Leid²⁾. Zusammen mit dem greisen Altvater hütet die frau Haus und Herd³⁾, sie ist die Herztin für die Schlachtwunden des Mannes und stärkt durch ihre Nähe seinen Kriegsmut, ihr Lobspruch ist ihm der höchste Sporn und Lohn seiner Arbeit⁴⁾.

erst in späteren Jahrhunderten mittelalterlicher Zeiten bringt die Sippe ihren Einfluss auf die Eheschliessung zur

Geltung. Im Nibelungenlied entgegnet frau Kriemhilde ihrem Bruder Gunther:

„Lieber Bruder mein,
Ihr sollt mich nicht flehen, ich will gehorsam sein,
Wie ihr mir gebietet, so soll es sein gethan:
Dem will ich mich verloben, den Ihr, Herr, mir gebt zum Mann“⁽¹⁾).

freilich wenn Brunhilde ihre Hochzeit verschiebt, bis sie ihre Vettern und Lebensträger gefragt hat, so ist das nur eine nachträgliche frage, die ihren Heiratsentschluss nicht mehr ändern kann, und nur deshalb erfolgt, weil sie ja aus ihrem Eigentum weg in ein fremdes Land zieht und ihren Landesbesitz ihren Verwandten überlassen muss.

Die wohlbegründete und sittlich gefestigte altgermanische familiengemeinschaft äussert ihre Wirkung und ihren Einfluss nach den verschiedensten Seiten des Lebens.

Man hat die familie mit der Wirtschaft des Volkes in Zusammenhang gebracht. Da erscheint zunächst nach einer Stelle des Tacitus aus dem 15. Kapitel der Germania, die sich indessen auch anders deuten liesse, die frau als Pflegerin des Ackerbaues und folglich die familie als die eigentliche treibende Kraft des Wirtschaftslebens. Die an und für sich noch nicht beweiskräftige Nachricht der Germania gewinnt indessen glaubbareren Halt, wenn wir die germanische Mythologie zu Hilfe nehmen.

Wilhelm Jordan führte aus¹⁾: „Thôrr ist der Gott des Ackerbaues, dessen fruchtbringende, die Erde zum Anbau vorbereitende Thätigkeit sich vorzüglich offenbart im Gewitter und seinem Regen. Seine Gemahlin ist die Saat, als die zahlreichste der familien Sif genannt, das ist Sippe“. In ähnlichem Sinne nach einer Seite hin schrieb auch Golther²⁾: „Sif ist Sippe, nach nordischem Sprachgebrauch Blutsverwandtschaft und Verschwägerung. Als Schirmer dieser Bande erscheint Thor, weiht er doch die Ehe mit dem Hammer ein. Die

persönlich gedachte Sippe wurde ihm daher zur frau gegeben“.

An der Verbindung des norwegischen Thor oder des ihm wesensgleichen deutschen Donar mit der Ehe ist nicht zu zweifeln¹⁾. fraglich bleibt nur Jordans Deutung der Sif als „Saat“, die schon bei Uhland hervortrat, als er schrieb²⁾: „Sif die schönhaarige Göttin, ist das Getreidefeld, dessen goldener Schmuck im Spätsommer abgeschnitten, dann aber von unsichtbar wirkenden Erdgeistern wieder neu gewoben wird“. Wenn diese Auslegung Uhlands freilich auch nach Golther nicht begründet sein soll, so gewinnt sie doch meines Erachtens grosse Wahrscheinlichkeit. Beide Gottheiten, Donar und Thor, walten nicht allein freundlich über dem Leben und Eigentum der Menschen, sondern segnen und schützen das Wachstum der Früchte auf Erden. Adam von Bremen sagt ausdrücklich von Thor, dass er den Schweden als Schirmherr von Saat und Ernte auch im Wind und Gewitterregen

gegolten habe¹⁾. Die Bedeutung der Gottheit ist überaus durchsichtig. Thor ist die fruchtbare Naturkraft, die der tragbaren Erde Pflanzenwachstum, Wiefengrün und Baumfrüchte entlockt, die dem Ackerbau förderliche wohlthätige Wetter- und Gewitterkraft, dann aber auch, übersetzt ins Menschliche, die lebenerzeugende Segensmacht ehelicher Liebe. So leiten Ackerbau und Ehe auf einen und denselben Ursprung zurück, weil sie ein und dasselbe Ziel erstreben im Natur- und Menschenleben.

In diesen Zusammenhängen gewinnt dann auch der Bericht des Tacitus eine andere Zuverlässigkeit. Beides gehört zu einander: familie und Ackerbau. Vielleicht hat aber auch der Umstand, dass die Bestellung des felde in der Hand der familienangehörigen ruhte, den Kreis der gezeichneten mythologischen Beziehungen geschlossen. Wer aber will uns nun noch glaubhaft machen, die Germanen hätten den Ackerbau geringgeschätzt, wenn es feststeht, dass dieselbe Gottheit über dem felde und der so hochgeschätzten familie waltet, und

wenn es die als Heilige und Prophetin verehrte frau ist, die feldarbeit besorgt! Das werden wir ja auch nicht endgültig entscheiden können, ob Mann und frau in gleicher Weise an dem Ackerbau teilgenommen haben. Aber doch liegt der Rückschluss aus dem Verhalten der frau im Kampfe nah; wenn sie hier so unmittelbar Anteil an der Berufsthätigkeit des Mannes nimmt, so hat wohl auch dieser für die Thätigkeit der „Genossin seiner Arbeit“ sicher wenigstens Verständnis bekundet. Die familie bietet gewissermassen die primitivste Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung. Der Mann aktiv im Krieg, die frau aktiv in den Werken des friedens, beide verständnisvoll für das der Kraft und fähigkeit des anderen entsprechende und geeignete Arbeitsgebiet. Dieses Verständnis erwächst eben unmittelbar aus der familiengemeinschaft, sie ist dem Germanen der unerschöpfliche Brunnenquell für Unternehmungsmut und Leistungstüchtigkeit, die Wurzel seiner Kraft und seiner Erfolge.

s liegt auf der Hand, dass die Bedeutung der altgermanischen familie noch nach einer anderen Seite hin zur Geltung

kommen musste. Die Heiligkeit der familie, jener von Tacitus bezeichnete Grundzug des germanischen Soziallebens, hat natürlich eine grosse Fruchtbarkeit der Ehen und Kinderreichtum im Gefolge. Die Bevölkerung wuchs beständig. Wie aber schon zu Cäsars Zeiten die intensive Vermehrung der Kopfzahl unter der gleichzeitigen Einwirkung römischer Widerstandsmassregeln die Fortschritte der Sesshaftigkeit erweiterte¹⁾, so nahm auch in der Taciteischen Zeit bei fortdauernder Vervollkommnung der römischen Grenzwachtlinie der Vorrat an ungerodetem Land beständig ab und „das Recht auf den Grund und Boden als solchen“ zu²⁾ — das Grundeigentum entstand. Immerhin leuchtet aber auch eines ein: Da die Arbeit noch im Grunde eine rein okkupatorische war, so wechselten Ueberfluss und Mangel einander ab, zwischen Produktion und Bedarf war noch kein richtiges Verhältnis hergestellt. Sobald die Bevölkerung über ein Mindestmass

der Dichtigkeit emporstieg, musste sie sich in der allgemeinen Empfindung als eine Uebervölkerung bemerkbar machen. Seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert verschwindet aus dem Wirtschaftsleben der Germanen nicht mehr das gewaltige Problem: Wie ist es möglich, die Ernährungsfähigkeit des Bodens zu verstärken und intensiver auszunützen? In verschiedenartigen zeitlich und örtlich wechselnden Formen begegnet uns doch immer aufs neue dasselbe Problem.

Ist im vorhergehenden der Versuch gemacht worden, familie, Ackerbau und Grundeigentum zusammenzustellen, so dürften sich auch Zusammenhänge zwischen familie und Einzelhoffsystem annehmen lassen. In Gegenden, wo viele Einzelhöfe sich finden, also namentlich in Westfalen, am Niederrhein und westlich der Weser bis zur Maas und Nordsee, herrscht wirtschaftlich die familie, die sich noch nicht zum Geschlecht erweitert hat. Diese Annahme ist wenigstens nicht so gekünstelt wie die Meitzens¹⁾, dass bei einer Neuansiedelung

das der Gewannwirtschaft entgegengesetzte Prinzip der Einzelhöfe befolgt worden sei, „weil sie nicht mehr in Geschlechtern und unter der Notwendigkeit besonderen gegenseitigen Schutzes sich ansiedelten“.

In ganz besonderer Weise ist aber für die familie das Erbrecht festgelegt. Dass die Kinder die Erbberechtigten sind, ist so selbstverständlich, dass es überhaupt keine Testamente giebt¹⁾. Bei kinderloser Ehe erben die Brüder, nämlich Vaterbrüder oder Mutterbrüder²⁾. Immobiliärbesitz geht wahrscheinlich auf den ältesten Sohn über, während bei den Mobilien Ausnahmen eintreten: das Heergewät vererben die Tenkterer nicht auf den ältesten, sondern auf den kriegstüchtigsten und tapfersten der Söhne³⁾. So gilt die familie als die alleinige Bestimmerin des Erbrechtes. Aber weder davon ist die Rede, dass unter

allen Umständen das Vermögen des Erblassers nur in einer ganz bestimmten Erbfolgeordnung übertragen werden dürfe, noch ist der Grundsatz der Testamentsfreiheit in vollem Umfange zur Durchführung gelangt. Dass unter den Besitzenden ein Proletariat entstehen könnte, erscheint dabei ebenso unmöglich wie das andere, dass der Bestand der Familie untergraben werden sollte. „Es ist das eigentlich volkstümliche Erbsystem, da es den besitzlosen Volksklassen, die ohnedies die Tendenz haben, sich durch übermässige Kinderzeugung über den Bedarf zu vermehren, wenigstens die Enterbten der höheren Stände fernzuhalten sucht“¹⁾. Ganz im Gegensatz zu den Utopien des Sozialismus unserer Tage predigt gerade das altgermanische Erbsystem, das das Vermögen des Verstorbenen seinen Kindern oder Geschwistern zuwies, eindringlich die alte Wahrheit: das Privateigentum ergiebt sich unmittelbar aus der Familiengemeinschaft, aus dem Bestreben des Einzelnen, persönliche Unabhängigkeit und Fortdauer in seinen Kindern und ihrem Besitz sich zu sichern.

familie, Privateigentum und Erbrecht gehören so unbedingt zusammen, wie später bei Augustin Mönchstum und Gemeineigentum oder wie beim Kommunismus der Neuzeit Verstaatlichung der Kindererziehung und Verstaatlichung der Produktionsmittel. Dass die germanische Erbfolgeordnung aber in ihrer jugendlichen Gesundheit eine lebendige Macht im Volksleben darstellte, das liegt daran, dass sie durchaus nicht Gegenstand weltlicher oder geistlicher Gesetzgebung ist¹⁾. Mein und Dein ist begründet und geheiligt durch die hohe Stellung der familie im sozialen Leben. Es ist keine „vom Staatsrecht losgetrennte Theorie des Privatrechts“, die gegen die These Treitschkes, dass erst durch die Anerkennung von seiten des Staates das Eigentum in Kraft tritt, Einspruch erheben muss. Der Germane hält es für ganz selbstverständlich, dass bei ihm und den Seinen allein die Entscheidung über das Seine steht, und irgend eine öffentliche Gewalt hätte ihm diesen Glauben ebensowenig rauben, wie seinem Anspruch auf

die Gaben der Natur, Luft, Wasser und Boden, eine Grenze setzen können.

Die das Erbe, so gehört auch das Leben des Einzelnen seiner familie, seinem Hause. Die familie ist die alleinige Bestimmerin des Erbganges und die alleinige Schützerin des Lebens ihrer Mitglieder. Die familie nimmt Rache für den Mord eines ihrer Mitglieder oder erhebt das Wergeld für den Erschlagenen¹⁾. Es ist nur zu natürlich, dass diese Totenbusse eine verschiedene ist, je nach der Wertschätzung des Erschlagenen oder seiner Sippe. Die Wergeldsätze in den späteren Volksrechten mag folgende kleine Zusammenstellung verdeutlichen:

	Adeliger	freier	Lite	Sklave
Alamanen	—	200 solidi	—	15 solidi
friesen	80 solidi	53 1/2 „ 1 Denar	36 solidi minus 1 Denar	—
Sachsen	1440 „	240 solidi	120 solidi	36 „
Bayern	320 „	160 „	—	20 „
Salische	200 „	62 1/2 „	35 „	15 „

Wenn wir auch bei Tacitus keine Anhaltspunkte für die Behauptung, dass die Totenbusse der

sozialen Wertschätzung entsprochen hätte, in völlig unzweideutiger Klarheit vorfinden, so erscheint sie doch sehr berechtigt nach dem, was wir über die soziale Gliederung des Volkes in jenen frühesten Zeiten wissen.

Vornehmlich kann der Adel bei den Germanen seinen Zusammenhang mit der familie nicht verleugnen, wenn auch seine Entstehung auf eine zwiespältige Grundlage zurückführt. für eine Klärung der Entstehung des Adels bei den Germanen giebt weder die Anschauung von Nitzsch¹⁾, „dass Adel und fürstentum auf das engste zusammenhängen“, noch die Schröders²⁾, dass Königtum und fürstenamt die Grundlage des Adels abgegeben hätten, etwas Erhebliches aus. Weiter führt im Zusammenhang mit dem Bericht des Tacitus die Sprachgeschichte und die Mythologie.

Tacitus sagt³⁾, dass vornehme Geburt und persönliches Verdienst der Ahnen besonderes Ansehen verleiht, betont also mit Nachdruck als die beiden Vorbedingungen

des Adels: edle Abstammung und persönliche Tüchtigkeit. Dass der Adel Geburtsstand war, zeigt der sprachliche Zusammenhang von ahd. adaling mit adal, das Geschlecht¹⁾. Und dass persönliche Tüchtigkeit in Betracht kommt, lehrt uns die nordische Mythologie. Wenn uns ihr Niederschlag auch erst in einem ums Jahr 900 verfassten Gedicht eines norwegischen Dichters²⁾ erhalten ist, so gelangt in dessen Erzählung sicherlich altüberlieferte germanische Anschauung zum Ausdruck. Dort hören wir, dass der Odinssohn Heimdall unter dem Namen Rig auf der Erde wandelnd an der Ostseeküste die drei Stände, Edle, freie und Knechte, erzeugt habe, den Knecht (Träl) hässlich, mit gelber rauher Haut und schwieligen Händen, den Edlen (Jarl) aber mit goldenen Haaren, lichten Wangen und glänzenden Augen, der zugleich die Sturmkraft von acht Männern besessen habe. Nicht eine „neuhervorbrechende oder ererbte politische Begabung“ des Adelligen, wie Nietzsche will, tritt uns in diesem Bericht entgegen, sondern eine im Zusammenhang mit dem Waffenhandwerk

erzeugte und ererbte persönliche Kraft und Stärke der Schönheit. Der Schluss ergibt sich aus alledem von selbst: diejenigen, welche sich unter dem Volke persönlich auszeichnen und hervorthun, erreichen besonderes Ansehen, und ihre familie teilt ihren Ruhm, erwächst zur Adelsfamilie im Lande. Aus diesem Geburtsadel geht dann auch der fürst durch Wahl hervor. Gregor von Tours erzählt von den langlockigen merowingischen Gaukönigen, sie seien aus adeligem Geschlecht entsprungen¹⁾. Aber, und das ergibt sich aus den folgenden Betrachtungen, der Inhalt der Machtbefugnisse des fürstentums entspringt nicht aus dieser seiner Abstammung von adeligen familien, sondern aus einer anderen eigenartigen Bildung germanischen Soziallebens, aus der Genossenschaft.

Bis auf die neueste Zeit haben fast alle Darstellungen des altgermanischen Wirtschaftslebens an einer Grundlage desselben festgehalten, die in populärer und zugleich präziser form Giesebrecht²⁾ also zeichnete: „In ähnlicher Weise standen endlich auch die,

welche auf einem engeren Gebiete, sei es in einer Dorfschaft oder in Einzelhöfen, nebeneinander wohnten, in dem Verbande der Markgenossenschaft“. früher fand die Mär von der altgermanischen Markgenossenschaft ihre Stütze in der Beobachtung der noch in der Gegenwart bestehenden Gehöferschaften im Regierungsbezirke Trier oder der Rottbuschfeldgemeinschaften der westfälischen Haubergsgenossenschaften im Siegerlande¹⁾, und eine Bestätigung erkannte man in den Studien, die H. von Haxthausen über die Eigenart des russischen Mir (gemeinsamer Besitz der Bauerngemeinde) angestellt hatte. Dabei ist es denn schon von vornherein fraglich, inwiefern wir in Institutionen auf dem von Kelten und Römern durchtränkten Boden des Mosellandes oder in einer nach Haxthausens Worten „urslavischen Art der Besiedelung“ ganz spezifisch germanische Einrichtungen erkennen sollen. Eine erste nachhaltige Erschütterung der Annahme, dass in den moselländischen Gehöferschaften die letzten Spuren einer ursprünglich genossenschaftlichen

feldwirtschaft gesucht werden müssten, erfolgte durch Lamprecht¹⁾, der diese für feldgemeinschaftliche Neubildungen unter grundherrlicher Initiative erklärte. Ganz in diesen Gedankengängen erstand wohl auch die Anschauung, die Richard Hildebrand dahin formulierte: „Genossenschaftlichen Ansiedelungen und Dörfern begegnen wir thatsächlich erst auf dem Boden der Grundherrschaft“²⁾. Wenn Hildebrand dann gar aussprach, dass die alte deutsche Markgenossenschaft mehr in der Phantasie als in der Wirklichkeit bestehe und dass „das Ganze ein Hirngespinnst“ sei³⁾, so kann ich dem von meinen, seit einem Lustrum in Vorlesungen angestellten Untersuchungen aus nur unbedingteste Zustimmung erteilen.

Inama-Sternegg erkannte¹⁾ die älteste form der Markgenossenschaften in den kleineren Gauen, die bei allen deutschen Stämmen schon vor der urkundlichen Zeit auftreten. Wie man sich auch zu der Ansicht von der Bedeutung der Gaue als völkerschaftlicher Unterabteilungen, die auf Waitz, Weiske, Maurer und Roth zurückgeht, verhalten mag, immerhin bleibt die frage offen: Wie will Inama die markgenossenschaftlichen Befugnisse der Gaue erweisen? Diese dokumentieren sich nach seinen Ausführungen sowohl „durch ihre Namen als durch ihre Einrichtungen als die älteste form derselben“. Als Beweise bringt der Verfasser der deutschen Wirtschaftsgeschichte eine Stelle aus der im achten Jahrhundert entstandenen Lebensbeschreibung des Bonifatius, die noch dazu gar nichts über solche Befugnisse enthält²⁾, und eine „allerdings unechte“ Urkunde Karls des Grossen bei, die aber wieder nur beweist, dass die Gaue geographische Unterabteilungen

der Provinzen waren. Also: zwei noch dazu höchst anfechtbare Stellen des achten Jahrhunderts sind die einzigen Unterlagen für die ursprüngliche Identität von Gau- und Markgenossenschaft. Dass sie durchaus nichts für ursprüngliche markgenossenschaftliche Befugnisse der Gaue oder gar für einen ursprünglichen Bestand der Markgenossenschaft bei den Germanen beweisen, liegt für jeden Einsichtigen offen, selbst wenn er nach mittelalterlicher Weise aus dem Bestand eines Rechtes seine Dauer ab antiquo folgern wollte.

Wichtiger ist der andere auch von Inama-Sternegg und sonst öfters noch unternommene Hinweis auf die „Allmenden“. Es leuchtet ja ein, dass eine Einrichtung, wonach ein Teil der Gemarkung im Gesamteigentum Aller oder der Gemeinde verblieb und nur den Privaten zur Nutzung gegeben war, deshalb uralte erscheinen konnte, weil sie eben ganz der primitiven landwirtschaftlichen Betriebsform entsprach, die Weide mit Feldbau verband. Wer aber genauer den urkundlichen Zeugnissen der Germanen zu Leibe geht, wird erkennen, dass die Einrichtung der Allmende unter unserem

Volk keineswegs in der Urzeit sich auffinden lässt. Wer will daraus, dass in der Poetik des isländischen Skalden Snorri Sturluson, der sogenannten jüngeren Edda, die Wohnung Freyas „fölkvangr“ (Volksaue, grosse Allmende¹)) genannt ist, in der früher beliebten Weise schliessen, dass „schon“ in der germanischen Mythologie die Allmende auftritt? Denn Snorri lebte von 1178 bis 1241 und schrieb seine Poetik um das Jahr 1230. Die Erwähnung der „fölkvangr“ in der Edda stimmt auch mit den Beobachtungen Hildebrands, dass erst von dem zwölften Jahrhundert ab der Ausdruck „Allmende“ in Urkunden auftaucht²).

Mir ist nur eine frühere Stelle begegnet. Sie steht in der ins achte Jahrhundert zurückreichenden Lebensbeschreibung des heiligen Gallus. Da ruft im dreizehnten Kapitel der Mann Gottes einem Gebirgsbären die Worte zu: „Im Namen unseres Herrn Jesu Christi, weiche aus diesem Thale! Die Berge und

gemeinsamen Hügel mögen dir frei stehen“. In der Ausgabe der Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit von Potthast-Wattenbach findet sich das „communes“ übersetzt: „die Hügel der Allmende“¹⁾. Indessen beweist auch diese Verdeutschung nichts gegen Hildebrands Annahme, dass „Almend“ in den Urkunden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts stets nur Bezeichnung eines Wald- oder Weidelandes ist, an welchem ein Recht gemeinschaftlicher Nutzung, nicht aber ein Gemeineigentum besteht. Wenn Meitzen gar einmal²⁾ Maurers Ansicht³⁾ wiederholt, dass die Markgenossen ihre persönlichen Rechte von einem Gesamteigentum an der Mark bis spät ins Mittelalter abgeleitet hätten, so erledigt sich diese Behauptung von selbst. Es werden damit, wie bei der ganzen Frage, eben zwei Entwicklungsphasen durcheinander geworfen. Ursprünglich leiteten die

Dorf- oder Gemeindegengenossen aus ihren persönlichen Verhältnissen und aus ihrer Zugehörigkeit zur familie ihr Recht gemeinschaftlicher Nutzung an Wald und Weide her, und erst im Ausgang des Mittelalters unter dem Einfluss der patrimonial-dinglichen Auffassung wird umgekehrt die Allmendebebenutzung als Ursache der persönlichen Rechte angesehen.

Indem so die beiden Stützen der altgermanischen Markgenossenschaft, Gau und Allmende, ihr entzogen werden, sinkt diese in sich zusammen.

Am Schlusse dieser Ausführungen drängt sich uns aber die frage auf: Wenn die Markgenossenschaft aufgegeben werden muss, soll dann die Genossenschaft überhaupt fallen? Keineswegs. Nur hat dieser Begriff keinen wirtschaftlichen, sondern einen politisch-rechtlichen Inhalt. Die Genossenschaft schliesst sich in freier Vereinbarung dem fürsten an und ist mit ihm durch das Band der Treue verbunden, im frieden Schmuck und Zier, im Kriege sein Beistand und Schutz¹⁾. Keiner will dem

anderen an Tapferkeit nachstehen, beide halten einander Treue bis in den Tod. Möglicherweise hat dem Tacitus bei seiner Schilderung eine Erinnerung an die römische Klientel vorgeschwebt, die in älterer Zeit eine rein sittliche Bedeutung gehabt hatte¹⁾, aber in der Taciteischen Zeit ganz im Gegenteil zu einer „privaten Armenanstalt für Schmarotzer und Bummel“ geworden war²⁾. Jedenfalls sucht man bei dieser Genossenschaft vergeblich nach einem ferment, das dem der familie entsprochen hätte, und nur überkühne Konstruktion vermöchte zu behaupten, dass sie mit der Sippschaft oder dem „Geschlechterstaat“ etwas zu thun hätte. Der Gegensatz springt in die Augen: die familie zusammengehalten durch das Band des Blutes, die Gefolgschaft durch das Band der Hingebung und Treue. Diese Genossenschaft ist nicht, wie Waitz und Landau annahmen, ein territorialer, sondern ein rein persönlicher Verband, sie steht aber auch gesondert und eigentümlich neben der familie.

Aus der familie erwachsen Volk und Staat“, „der Staat geht wie das Volk aus der familie hervor, als bei Erweiterung der familie zum Volk die in diesem waltende Ordnung notwendig durch eine andere höhere ersetzt wird, die eben dem Gebiet des Staates angehört“ — mit diesen Sätzen suchte Waitz¹⁾ gegen Sybels Ansicht, dass die familie die Hülle des Staates sei, eine andere Position zu gewinnen. Allein nicht die familie ist es, die die ersten Anfänge staatlichen Lebens unter den Germanen enthielt. Wenn der fürst aus einem Geburtsstand gewählt wurde, so liegt doch nicht in dieser Abstammung seine Macht, sondern diese ruht in der Kraft seiner Gefolgschaft gegenüber der familie. In dieser mit dem Kitt persönlicher Treue gefestigten Genossenschaft liegen die Rudimente staatlichen Lebens. Durch die Verkettung mit der Genossenschaft empfing der Einzelne den lebensfähigen Gedanken einer über die natürliche

Selbstsucht hinausragenden grösseren Gesamtheit, für die er arbeiten und entbehren, aber auch unter Umständen dulden und sterben muss. Gegensätze im Leben des germanischen Volkes waren mit dem Gegensatz von familie und Genossenschaft genugsam gegeben: dort die sorgsame Beachtung des Wertes des Menschenlebens und hier seine mutige Preisgabe, dort der ungebändigte Trieb der Selbsterhaltung und hier das Streben, dem rohen Einzelwillen bewusste Schranken zu setzen.

Es ist kein Zufall, dass die Kirche bei ihrem Bestreben, sich seit dem sechsten Jahrhundert eine Stellung in der grundbesitzenden germanischen Gesellschaft zu erobern, sich hineinschob in die familienorganisation und dabei anknüpfte an die Genossenschaft, die mit ihrem ferment der Treue gegensätzlich neben der familie stand. Es wird später davon die Rede sein, dass die Kirche dieses ferment der Treue mit der altgermanischen Knechtleihe verknüpfte und so das Lebenswesen erschuf — ganz analog, wie sich einst in der altrömischen Gutswirtschaft das Treuverhältnis der Klientel mit der Zuweisung von Bodennutzungen verbunden

hatte¹⁾. Denn nie gewinnt eine Macht Eingang in der Geschichte eines Volkes, die sich nicht dessen natürlich gewordener Entwicklung eingliedert und an vorhandene organische Lebensbildungen anschliesst.

Die Grundzüge des germanischen Wirtschafts- und Soziallebens, die in der vorhergehenden Schilderung gezeichnet worden sind, haben sich bis in die Zeit der Volksrechte hinein erhalten. Mit überzeugender Gewissheit treten sie uns zunächst in der ältesten Aufzeichnung der sozialen Zustände unseres Volkes, dem nach der Mitte des fünften Jahrhunderts verfassten salischen Volksrecht entgegen.

Auch hier vernehmen wir: die familie ist alleinige Bestimmerin des Erbanges. Es ist eigentlich selbstverständlich, dass das bewegliche Gut das individuellste Eigentum bildete; denn wie es meist durch persönliche Thätigkeit errungen war, so konnte es leicht von einem Besitzer zum anderen wandern. Diese fahrende Habe unterlag denn

auch keinerlei einschränkenden volksrechtlichen Bestimmungen zu Gunsten des Mannesstamms¹⁾. Aber wohl war in unzweideutiger Weise die Erbfolge beim Mobiliarvermögen festgesetzt: nach salischem Volksrecht beerbt den ohne Söhne Verstorbenen die Mutter oder Bruder und Schwester oder die Mutterschwester²⁾. Im allgemeinen blieb es Brauch, dass Männer Waffen, Weiber dagegen Hausrat und Schmuck erhielten³⁾.

Anders aber steht es mit dem Erbgrundbesitz, an dem andere eigentümliche Rechtsbegriffe seit alters her hafteten. Das familiengut erben nur die Söhne, wahrscheinlich zu gleichen Teilen, aber kein Weib¹⁾ — ein Satz, der gegen ein Mutterrecht bei den Germanen angeführt werden könnte, der aber nicht den Gedanken enthält, den Schopenhauer²⁾ aus ihm herausgelesen hat: „das Weib kann den Stamm nicht fortführen“. Sind keine Söhne vorhanden, so fällt der Grundbesitz an die Gemeinde zurück. Das hat dann König Chilperich (561—584) geändert, indem er verordnete, dass zunächst die Söhne erben,

dann aber die Töchter, und nach ihrem Tode die Brüder oder Schwestern, nicht aber die Gemeinde¹⁾). So steht dieses Edikt nicht etwa im Widerspruch zu dem Wortlaut des älteren salischen Gesetzes oder hebt gar ein früher vorhandenes Erbrecht der Gemeinde auf, wie Waitz glaubte²⁾), sondern es erweitert die Bestimmung des salischen Volksrechts: erst wenn alle Blutsverwandten ausgestorben sind, soll das Heimfallsrecht der Gemeinde in Kraft treten. Und wenn Chilperich in besonderer Weise die verschiedenen, näher oder entfernter zur Erbfolge berechtigten familienglieder namhaft machte, so vollbrachte er damit eigentlich nicht eine so unerhörte umstürzlerische That, wie die meisten Forscher, Waitz, Schröder,

Gierke und v. Inama-Sternegg wähten, sondern er übertrug einfach die Erbfolgeordnung über den Mobilienbesitz im älteren Recht auf das Immobilienvermögen. Aber diese Uebertragung umschloss in keiner Weise einen Gegensatz gegen die altgermanische Bedeutung der familie, sie verhalf vielmehr gerade nachdrücklich mit ihrer Abweisung des unmittelbaren Heimfallsrechtes der Gemeinde dem Satz zum Siege: Volksgut ist familiengut — ein Satz, dessen Umkehrung noch den Verfassungsgegnern im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts als eine Auflehnung gegen uralte deutsche Sitte erschienen ist¹⁾.

In all dem Erwähnten liegt es denn auch begründet, dass die Lossagung von der familie nach altem salischen Recht hauptsächlich die Lossagung von dem familiengut enthält. „Wer sich vom familienzusammenhang lösen will, der muss auf den Malberg vor den Thunginus gehen und dort sagen, dass er sich eidlich von dem Erbe der familie und allem Weiteren löse — und, wenn dann später einer seiner Verwandten stirbt, so

soll keinerlei Erbschaft ihm zu teil werden“¹⁾. Es mag hier nur erwähnt werden, dass die Bedeutung des Thunginus den Gelehrten viel Kopfzerbrechen gemacht hat. Eichhorn, Grimm, Landau und andere²⁾ hielten ihn für den Vorsteher eines Dorfes, Sachsse³⁾ erkannte in ihm den decanus, den Zehning, den Vorsteher einer der Hundertschaft untergeordneten Zehntschaft, Waitz, Müllenhoff⁴⁾ und dann auch Schröder und v. Inama-Sternegg⁵⁾ erachteten ihn für gleichbedeutend mit dem centenarius, dem Vorsteher einer Hundertschaft als der nächsthöheren sozialen Ordnung über der

familie. Meines Erachtens lässt sich auch diese letztere Behauptung nicht erweisen, gerade der Wortlaut der lex Salica „thunginus aut centenarius“ scheint ihr zu widersprechen. Sicher ist der Thunginus, der vom Volke erwählte vorsitzende Richter des Dinges (thing), dem späteren „Schulze“ verwandt, eine Art Heltester, dessen Zusammenhang mit der sozialen Ordnung der familie sehr wahrscheinlich ist¹⁾.

Charakteristisch und bedeutsam für die Sonderstellung von Grund und Boden und die Herrschaft der familie über das Bodeneigentum sind die Verordnungen, die das salische Volksrecht über einen zahlungsunfähigen Wergeldschuldner getroffen hat. Wenn der zur Entschädigung Verurteilte alles, was er besass, hergegeben und damit noch nicht seine Schuld gedeckt hat, muss er mit zwölf Eideshelfern den Manifestationseid leisten. Als dann treten die Verwandten in seine Verpflichtungen ein. Der Schuldner geht in seinen Hof und holt aus den vier Ecken Erde, stellt sich dann mit dem Gesicht gegen den Hof und wirft

mit der linken Hand über seine Schulter die Erde auf den nächsten Verwandten, bis zum dritten Grad väterlicher und mütterlicher Linie. Dann muss er im Hemd und barfuss, den Wanderstab in der Hand, über den Zaun springen, damit jene drei die Busse entrichten. Kann das der nächste Verwandte nicht, so wirft er den Rasen auf den Nächstfolgenden und so weiter¹⁾.

Also: die Verwandten des Totschlägers zahlen das Wergeld, aber als Wergeld kann allein das zum persönlichen Eigentum gehörige bewegliche Gut, nicht aber das Familiengut veräussert werden, Pfändung des ImmobiliARBESITZES ist schlechterdings unmöglich. So kann man nicht von einem Gesamteigentum der familie am Grundbesitz sprechen²⁾, aber auch nicht wohl mit v. Inama-Sternegg³⁾ behaupten, dass das Grundeigentum überall als ein zu Gunsten der familie gebundenes Eigentum gegolten habe. Denn in ersterem

falle hätte doch die Gesamtfamilie als juristische Persönlichkeit das Grundeigentum verwaltet, in letzterem ohne weiteres und ohne Uebertragung an die einzelnen Verwandten die Schuld des Mörders auf sich nehmen müssen. Lediglich der Gedanke an die Erbfolge waltet auch bei den Bestimmungen über den Rasenwurf vor: es soll verhindert werden, dass persönliche Verbindlichkeiten des Einzelnen den regelmässigen Erbgang des Erbgrundbesitzes unterbrechen oder aufhalten könnten. Jeder der Erbberechtigten erhält das ihm gehörige Immobilienvermögen ganz in der Weise, als ob der Verurteilte gestorben wäre, und übernimmt dafür die Zahlungsverbindlichkeiten des Erblassers. Wie die Verwandten das Wergeld erheben, so kommen sie umgekehrt auch dafür auf — aber jeder nur dann, wenn er im Besitz des dem verurteilten familienglied gehörigen Grund und Bodens steht und ein für die Busse hinreichendes bewegliches Vermögen sein eigen nennt. So könnte man genauer als Inama sagen: das Grundeigentum ist zu Gunsten des nächsten Erben, des Intestaterben, gebunden. Es ist nicht etwa in der lex Salica bestimmt, dass

das Grundeigentum einer familie stets bei der familie bleiben müsse, aber es ist doch festgelegt, dass der kraft verwandtschaftlichen Erbganges bestellte Inhaber des Stammgutes dasselbe nicht veräussern darf wie sein Mobiliar. Also von Majoraten, wie es in der Taciteischen Zeit scheinen könnte, keine Spur, auf der anderen Seite aber doch ein Erbgutssystem, das sich ganz bedenklich dem familienfideikommiss näherte.

Die soziale und wirtschaftliche Bedeutung der familie in diesen Zeiten erscheint auch in dem eigenartigen Bewertungssystem der Volksrechte¹⁾. Die Uebereinstimmung in den Wertangaben aller Volksrechte ergibt, dass das System der Wergelder, die Geldzahlung für die Verletzung des familienverbandes, fest und unverrückbar festgelegt ist. Nicht etwa war das Wergeld dem Wert der Hufe gleich, wie Waitz²⁾ glaubte, sondern nach

dem Geist der Volksrechte war das Menschenleben unendlich mehr geschätzt als der wirtschaftliche Besitz. Aber immerhin gehörte beides, Geld und Immobilienbesitz, insofern zu einander, als beides die gleiche soziale Grundlage aufweist: der Familienverband ist unverletzlich, es ist ebenso strafwürdig, einen seiner Angehörigen zu töten, wie ihn in seiner rechtmässigen Erbfolge zu beeinträchtigen.

Wie scheinbar widerspruchsvoll und doch wie einheitlich geordnet treten in all diesen Aeusserungen germanischen Wirtschafts- und Soziallebens die wesentlichen Grundbestandteile eines germanischen Volksgeistes in die Erscheinung!

Man hat oft sagen hören, die Germanen seien das Volk des Individualismus, das „die Berechtigung des Individuums, des eigenen Willens und der eigenen Empfindung anerkannt hätte“¹⁾. Gewiss, es werden sich schon in den Zeiten des germanischen Altertums und noch weiter in der Geschichte unseres Volkes genugsam Züge finden von dem Bestreben, sich selber auszuleben und sich selbst genug zu thun, von der Sehnsucht nach Selbstständigkeit und freier Selbstbestimmung. Wie oft ist die zähe, urkräftige Unverwüstlichkeit dieses Individualismus zu Tage getreten, in störrischem zügellosen Trotz, in stahlharter Eigensinnigkeit und wilder Charakterschroffheit, aber auch wieder in sachfester, jede persönliche Rücksicht verschmähender Ehrlichkeit, in der wahrhaftigen Treue gegen die eigene Ueberzeugung wie in oft gewählter freigewollter Einsamkeit, die dem ernststen Hang zur innerlichen Selbstvertiefung oder zur arbeitsamen und bescheidenen Gründlichkeit des Schaffens entsprang. Und dieser gleiche höchste Lebenszweck

rang nach kraftvoller und natürlicher Gestaltung unter dem Jammer und Elend der Stammeswanderung ebenso wie in der Zeit der Romantik, als in unserem Jahrhundert die Sonne der freien Menschenbildung an dem firmamente deutschen Lebens emporstieg. Es ist ja nur zu begreiflich: die mannigfaltige Natur unseres Vaterlandes, in dem Berg und Ebene, fluss und See in buntem Wechsel die Gebiete einzelner Völkerschaften bestimmten, begünstigte die Ausbildung einer vielleicht schon früher erstandenen Naturanlage seiner Bewohner. Wie sich nun auch diese Naturanlage differenzierte, bei den Jägern des mitteldeutschen Gebirges mehr nach dem stolzen und kriegstüchtigen Ehrgeiz, bei den Seegermanen mehr nach der zähen Ausdauer und dem scharf beobachtenden Sinn¹⁾ — dass jeder einzelne Volksgenosse bestrebt war, seiner eigensten Natur gemäss thätig zu sein, gerade je mehr er noch von der umgebenden Natur abhängig war, kann der Beobachter

germanischen Volkslebens allezeit und schon frühzeitig erkennen.

Aber trotz alledem: in diesem Individualismus erschöpft sich nicht der germanische Volksgeist oder (mit Schillers Worten¹⁾) „die Uebereinstimmung der Meinungen und Neigungen bei Gegenständen, worüber eine andere Nation anders meint und empfindet“. Nicht aus dem Individualismus oder der aus ihm gewordenen Stämmebildung, wie John Stuart Mill wollte²⁾, lässt sich der Gegensatz der romanischen und germanischen Völker konstruieren oder eine Unterscheidung von der mechanischen Geschicklichkeit des Slaven mit Diefterweg herleiten. Wer möchte den Nachweis erbringen, dass die Kelten nicht individualistisch gewesen seien, sich nicht bestrebt hätten, „ihr Ich nach allen Seiten hin in freier Eigenart zu entfalten“?

Der Individualismus ist die Eigentümlichkeit eines jeden von Kultur noch unwesentlich berührten Naturvolkes. In

jedem Naturvolk ruht, wie in jedem kleinen Kinde, eine angeborene Lust, sich gegen jeglichen Zwang aufzulehnen und sich allein seinen subjektiven Wünschen und Bedürfnissen hinzugeben. Insofern kann man Engels bis zu einem gewissen Grade beipflichten, wenn er in „der persönlichen Tüchtigkeit und Tapferkeit, dem Freiheitsfinn und demokratischen Instinkt der Germanen“ die gleichen Charakterzüge wie bei den Griechen der Ilias oder den Italikern vor der Gründung Roms erkannte¹⁾ — nur dass freilich nicht diese Eigenschaften gleichsam immanent bei jedem Volk auf der „Oberstufe der Barbarei“ hervortreten oder dass von jedem dort angelangten Volke die Antwort eines Indianers an einen Missionar²⁾ gelten müsste: „Mein Vater, mein Grossvater und mein Urgrossvater pflegten die Erde nur zu betrachten, um zu sehen, ob sie ihren Pferden Gras und Wasser geben würde“. Es ist doch noch ein ziemlich weiter Weg von der Erkenntnis übereinstimmender Wesenseigentümlichkeiten bei allen

Völkern bis hin zur schonungslosen Leugnung jeglicher Nationalität oder der oberflächlichen witzelnden Verspottung aller „Deklamationen über den Volksgeist“¹⁾. Aber so wenig die Eigenart einer Geschichtsepoche in dem gesucht werden darf, was sie mit einer früheren oder späteren gemein hat, so wenig offenbart sich der Kern einer Volksindividualität in den Eigenschaften, die sich auch bei anderen Völkern vorfinden.

Aer die einzelnen Institutionen germanischen Lebens überblickt, erkennt unschwer, dass ihnen allen eine feste Umgrenzung fehlt. Auch alles, was wir über familie und Genossenschaft wissen, weist besondersartigen Charakter wohl auf, aber doch keinerlei scharfe formen. Das Institut der Eideshilfe lässt als rechtlichen Beweisgrund die subjektive Ueberzeugung zu, die Genossenschaft wechselt Wesen und Gestalt je nach der Natur derjenigen, die sie umschliesst. Und die familie, die in das wirtschaftliche und rechtliche

Leben hineinragt, begründet in freier Willensentschliessung der Gatten, stellt doch wiederum gewisse Schranken um die freie Willensäusserung ihrer Angehörigen.

Die familie erscheint so recht eigentlich als der Ausdruck germanischer Eigenart. Sie erweitert und beschränkt gleichsam das Individuum, oder sie eröffnet ihm gerade eine individualistische Zukunft. In dem familienzusammenhang wurzelt die Möglichkeit zahlreicher Individualitäten in dem Nebeneinander von Eltern, Geschwistern und Kindern, jede Arbeit und jeder Kampf in ihrem Schoss und für ihren Bestand birgt unendliche Keime lebendiger Individualisierung. So fügt der Rückhalt, den sie dem nationalen Dasein gewährt, in dieses eine unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit ein. Die reine, ohne familie fortwirkende Individualität, kraft deren das Einzelwesen seine Individualität ins unendliche fort behaupten wollte, würde zu einer starren verknöcherten Unabänderlichkeit derselben, zu einer beständig sich fortspinnenden erschreckenden Monotonie Veranlassung werden. Die familie giebt dem Individuum die Entwicklungsfähigkeit.

Und hier liegt die Wesenseigentümlichkeit unseres Volkes, weniger in dem Individualismus als in der Fähigkeit zur Individualisierung. Jede Lebensäusserung ist für den Deutschen die Darstellung seiner beständig ihn umformenden inneren Erlebnisse, dieses Abbildes der grossen Welt und ihrer Entwicklung. Das meinte auch Nietzsche mit seinem Ausspruch¹⁾: „Der Deutsche ist nicht, er wird, er entwickelt sich“. In der Entwicklungsfähigkeit des Deutschen aber ruhte auch seine Zukunft, seine so oft gerühmte ewige Jugend. Denn es giebt keine Wiederholung in der Geschichte, und deshalb hat das Volk, welches gelernt hat, jeder neuen Situation gegenüber neue Kräfte zu entfesseln, die stärkste Stütze in diesem unablässigen und unerklärlichen Werden. „Unter allen Völkern“, so rief Fichte dem unsrigen zu, „seid ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommenung am entschiedensten liegt!“ Und als Faust sich mit dem kühnen Flug seiner Phantasie loslöst von dem, was er von seinen Vätern ererbt hat, da

entströmt seiner starken Seele das echt germanische Wort:

„Ins hohe Meer werd' ich hinausgewiesen,
Die Spiegelflut erglänzt zu meinen Füßen,
Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag.“

Diese unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit offenbart sich schon in der Eigenart des germanischen Adels, der ja doch auf einer doppelten Grundlage ruhte. Weil er beständig ergänzt werden konnte durch die persönlich Tüchtigsten, so unterblieb die Ausbildung eines reinen Geburtsstandes, der rastet und rostet. Und diese Entwicklungsfähigkeit zeigte sich später so manchesmal in der unsystematischen Art des Denkens, die immer nur durch eiserne Charakterfestigkeit überwunden worden ist. Man könnte sagen, die ganze deutsche Wissenschaft ist ein Sieg der Willenskraft über germanische Volksanlage. Und auch in der germanischen Staatenbildung trat diese Entwicklungsfähigkeit in die Erscheinung: nirgends systematische, feste, gleichmässige Staatsformen, aber deshalb auch der harte und wirrenreiche Weg bis zur Begründung eines nationalen Einheitsstaates. freilich, politische Energie und politische Organisationskraft

mangelten den Germanen keineswegs wie den Slaven, in deren staatlichen Schöpfungen keine Dauer und Widerstandsfähigkeit lebte. Es ist nur die Kehrseite dieser Dinge, dass bei den Germanen wie bei den Hellenen die Volksfage festhielt an der ursprünglichen einheitlichen Abstammung, während bei den Italikern „kein Schriftsteller durch einen mythischen Stamm-
baum die Einheit der italischen Völker zu erhärten suchte“¹⁾).

Geschichtliche Beobachtung findet es begreiflich genug, dass die Entwicklungsfähigkeit des deutschen Volksgeistes allemal staunend innehielt, wenn ihr die geschlossene Form eines fertigen Systems, die zweckbewusste Macht irgend einer Realität entgegentrat, und dass germanische Eigenart dann oftmals unterlegen ist, ohne freilich unterzugehen. Wie häufig war dieser „fremde Tropfen in seinem Blute“, und wie häufig konnte auch unser Volk selbstgetreu und zuversichtlich sagen: „Gute Natur, wirf ihn wieder heraus!“ Gleich der Eiche, die in hundertjährigem Kampf mit

den Elementen erst die Vollendung ihrer natürlichen Entwicklung erreicht, erfuhr auch unser Volk durch den weiten und streiterfüllten Gang der Jahrhunderte eine immer reinere Prägung seines Charakters. Auch heute ist der Entwicklungsprozess noch nicht abgeschlossen, und er wird dauern, solange das deutsche Volk dauert und solange es ihm vergönnt ist, voll frischer Triebkraft Wurzeln, Hefte und Zweige in Erde, Luft und Licht heranzubilden ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

Seitdem sein göttlicher Stifter auf Erden gewandelt hatte, war innerhalb des Christentums das Gebiet des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens unstreitig am meisten in heissem Kampfe umstritten. Nur mystischer Determinismus, der sich mit dem ihm allein gebührenden richtigen dogmatischen Verständnis zu umkleiden liebt, mag die Worte Jesu den in der Gegenwart herrschenden kirchlichen oder sozialen Zuständen angemessen erachten. Wer vorurteilsfrei seine Lehren betrachtet, wird zwar nun auch nicht in ihnen ein kommunistisches Element in vollendeter Prägung zu erkennen vermögen, aber doch nicht bestreiten können, dass genug Ansätze vorhanden waren, aus denen ein wirtschaftlicher Kommunismus der Zukunft Triebkraft und Nahrung saugen konnte. Der Meister verlangte klipp und klar von seinen wahren Jüngern, dass sie weder „Gold noch Silber noch Erz in ihren Gürteln tragen sollten, auch keine Tasche zur Wegfahrt, auch nicht zwei Röcke, keine Schuhe, auch keinen Stecken“. Er lehrte sie alle Sorge und Mühsal

des irdischen Lebens als ein Uebel betrachten und mahnte sie ernstlich: „Verkaufet, was ihr habt, und gebet Almosen! Machet euch Säckel, die nicht veralten, einen Schatz, der nimmer abnimmt im Himmel!“¹⁾ Es ist genugsam bekannt, dass Clemens von Alexandria es seiner Zeit für notwendig erachtete, ausdrücklich jenen Bericht des Lukas²⁾, wonach der Heiland dem reichen Jüngling Verkauf und Verteilung seines Besitzes anriet, dahin auszulegen, dass nicht das irdische Gut weggeworfen werden sollte, „sondern die Meinung vom Golde, die Begierde danach, die Sorgen und Dornen irdischen Lebens, die den Samen göttlichen Lebens ersticken“³⁾.

Aber trotzdem: diese ganze Argumentation, die sich noch letztlich darauf stützt, dass einer Erdengut wegwerfen könne und doch nicht die Begierde danach aus seiner Seele zu bannen vermöchte, beseitigt in keiner Weise das klare und knappe Gebot des Heilandes an den Jüngling, sich all seines Gutes zu Gunsten der Armen zu entäussern, und entkräftigt nicht eine Anschauung, die in dem irdischen Besitz zum mindesten ein Hindernis erkennt für den wahren und aufrichtigen Anhänger des Gottesreiches bei der Nachfolge seines Begründers. Nicht darauf kommt es bei Erforschung der Stellung des Christentums zu den Besitz- und Eigentumsverhältnissen dieses Lebens an, ob der Christ sich ihrer entäussern soll oder nicht, sondern die Eigenart christlicher Auffassungsweise beruht darin, dass dem Einzelnen in der „Nachfolge Jesu“ ein neuer Massstab seines Urteils in die Hand gegeben wird, weniger ein neues Glaubensprinzip als ein neues Lebensprinzip, und niemand betont das eindringlicher als Clemens, gerade wo er es bestreiten will, mit den Worten: „Das Irdische ist wie ein Stoff und Organ zu einem guten Gebrauch

für diejenigen, die es recht zu gebrauchen verstehen“.

Nur illich der Staat war durch des Erlösers berühmtes Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ wohl in seinem Bestande nicht negiert, aber neben und in gewissem Sinne über ihn war doch das Reich Gottes gesetzt worden. Und das ist überhaupt die Grundstimmung aller Heusserungen des Christentums über wirtschaftliche Dinge und irdische Institutionen, dass in der neuen Weltreligion diese nur gewürdigt werden, sofern sie sich dem kommenden Gottesreiche auf Erden eingliedern und unterordnen. Keine Erscheinung und Einrichtung des wirtschaftlichen, sozialen und staatlichen Lebens hat Selbstzweck, sie sind alle nur Mittel, oder sollen für den Christen nur Mittel sein, mit denen er an der Herbeiführung des Gottesreiches arbeitet. Insofern nun, als dieses Gottesreich ein Reich der Sanftmütigen und der Demütigen ist, eine Vereinigung der Seelen, die wahre übersinnliche Heimat alles dessen, was Menschenantlitz trägt, insofern müssen auch alle Institutionen dieser Welt hinwiederum dem

Einzelindividuum dienstbar gemacht werden¹⁾. Und hier liegen bereits die Keime zu den eigenartigen Verwickelungen der kommenden Jahrhunderte verborgen.

Das Wirtschaftsprogramm des Christentums war ein teleologisches: Vereinigung aller irdischen und weltlichen Kräfte des Menschengeschlechtes im Dienste des Ewigkeitsberufes einer Gemeinschaft der Seelen. Wie der Zweckgedanke aber nach den Ausführungen von Hobbes²⁾ schon auf dem Gebiete der Individualpsychologie hohe Bedeutung hat, insofern er eine bestimmende und ordnende Gewalt über die Verbindung der Vorstellungen ausübt, so hat auch im Völkerleben dieser Gedanke eine gewaltige Kraft: der Mensch sinnt auf Mittel, um diese seine Zwecke zu verwirklichen, und wird dadurch ein sozialer Kraftmotor ohnegleichen.

Es war bei der allgemein gehaltenen fassung des teleologischen Programms geradezu eine unabweisbare Notwendigkeit, dass die frage gestellt wurde: Wer bestimmt denn diesen Ewigkeitsberuf des Menschen genauer? Und die Antwort, wie sie durch die Entwicklung der nächsten Jahrhunderte begründet wurde, lag nicht allzufern: Die Kirche als die fortsetzerin und Vollen derin des Lebenswerkes Christi. So kehrte sich allmählich jene erste forderung in ihr Gegenteil um. Nicht die Institution allein ist berechtigt, die dem Einzelindividuum dient, sondern umgekehrt, nur das Individuum hat das Recht des Daseins, das der allein für Zeit und Ewigkeit massgebenden Institution, der Kirche, dient. Der dem Christentum innewohnende transcendente Idealismus, den später die Kantische Philosophie dahin formulierte, dass die Welt nur eine subjektive Erscheinung ist, musste ja naturgemäss die Konsequenz zeitigen: keinerlei Mitarbeit des Einzelnen an dem Kulturfortschritt der Menschheit. Von dem Augenblick an, wo das Reich Gottes nicht mehr allein in den Herzen guter und demütiger Menschen vorhanden war, wo es vielmehr in der Kirche Leben und Gestalt

gewann, mithin von dem Augenblick an, wo das Christentum selbst auf Erden Institution wurde, musste notgedrungen in der Stellung der Menschen zu der Institution als solcher jener Dualismus zu Tage treten, der in dem Werden und Wachsen der Kirche mitunter so tragisch zur Erscheinung kam und der erst gelöst worden ist durch Augustin.

Wie ein roter faden zieht sich jener Dualismus hindurch durch die Schriften der Kirchenväter. Allerdings, theologische oder wirtschaftliche Voreingenommenheit sah bei der Erklärung dieser Anschauungen hüben wie drüben zumeist durch die Brille mehr oder minder geistvoller Antithesen. Vor allem galt es, da man ahnungsvoll inne wurde, dass es mit der blossen Einreihung der Kirchenväter unter die Vorläufer des Sozialismus denn doch nicht gethan sei, den Gegensatz zu dieser wirtschaftlichen Erscheinung unseres Jahrhunderts herauszuarbeiten. Da meinte eine Stimme¹⁾, im Gegensatz zu den Sozialisten der Neuzeit, die auf ihre fahne das Recht auf

Arbeit schrieben, hätten die Kirchenväter die Pflicht der Arbeit verkündigt, und dort wählte ein anderer verdienstvoller Gelehrter¹⁾ die erlösende Formel gefunden haben, indem er betonte, die Väter predigten: „Alles, was mein ist, ist auch dein“, die Sozialisten verlangten: „Alles, was dein ist, ist auch mein“.

In Wahrheit liegt die Sache einfach so, dass die alte Kirche eben von dem gewaltigen Gegensatz erschüttert wird, der oben als eine Erbschaft der gesamten Entwicklung seit den Zeiten des Urchristentums bezeichnet wurde und der in der noch nicht geklärten Stellung zu den Institutionen des Erdenlebens überhaupt beschlossen lag.

Auf dem eigentlichen Gebiete kirchlicher Gemeinschaft, auf dem der Armenpflege schon, springen die Gegensätze in die Augen, und mit ein Hauptgrund zur Beurteilung dieser Dinge ruht sicher in Roschers Ausdruck²⁾: „Als der christliche Dichter Prudentius gegen

Symmachus schrieb, muss jedenfalls die grosse Mehrzahl der römischen Bevölkerung ein vom Staate genährtes Proletariat gewesen sein“. Nur einsam begegnet uns die Anschauung, dass nur dem Arbeitsunfähigen Mitleid, dem Arbeitsfähigen dagegen Arbeit gebühre¹⁾; Ambrosius und Chrysostomus betonen ganz im Gegenteil, ja nicht überängstlichen Gemütes nachzuprüfen, ob der bedrängte Bettler auch einer Gabe würdig sei²⁾, und Chrysostomus vergleicht das Herz des Barmherzigen mit einem Hafen, der allen Schiffen gleichmässig offenstehen müsse.

Betritt man erst den Umkreis des bürgerlichen Lebens, so tönen auch hier die Stimmen schneidend und wirr durcheinander. Die Notwendigkeit des Handels haben Lactanz, Cyprian und Eusebius zu begründen unternommen, aber welche Unterschätzung von Handel und Verkehr bei Tertullian und bei Epiphan; da erscheint jeder, der in diesem

Erwerbszweig thätig ist, als ein Lügner und betrügerischer Uebervorteiler seines Nächsten, ja als ein Verbrecher, der besten falles zu der untersten Klasse der Bevölkerung gerechnet werden kann¹⁾.

Aie sollte man auch die hohen wirtschaftlichen Leistungen des Handels für die Produktion und Konsumtion eines Volkes erkennen, wo man noch nicht wusste, dass die Arbeitsteilung auf dem Gebiete des Tauschverkehrs dem Produzenten die Möglichkeit ausgiebigster Kraftentfaltung und die Sicherung kaufkräftigen Absatzes gewährt und dem Konsumenten die Gewinnung und zweckmässige Erhaltung der Waren verbürgt²⁾. Es war wohl auch der Einfluss des Römertums, der sich hier geltend machte, das seit alters einen eigentlichen Handelsgeist nicht hatte, wie es eine eigentliche Industrie und ein eigentliches Handwerk nicht kannte, und im Verkehrsleben ähnlich wie die Phönizier und die Spanier der

Neuzeit nur dadurch von Bedeutung wurde, dass es die wunderbare Fähigkeit besass, andere Völker für sich arbeiten zu lassen und ihre gewerblichen und industriellen Erfolge für sich auszunutzen. Man glaubte nicht, dass der Kaufmann für seine Leistungen oft unverhältnismässige Gefahren und Verluste auf sich zu nehmen gezwungen ist, sondern man warf Handel und Gelderwerb, kaufmännisches Geschäft und kaufmännische Vorteile ohne Prüfung und verständnislos zusammen, genau wie in unseren Tagen Todt¹⁾ forderte, dass „die Kirche und ihre Vertreter eine feststellung der Warenpreise nach ihrem Gebrauchswerte und ihren Herstellungskosten und nicht nach ihrem Tauschwerte und mit Rücksicht auf den möglichst grossen Gewinn anzustreben und zu verwirklichen suchen müsste“. Noch der kirchliche Geschichtschreiber Sulpicius Severus (363—410) stellt Kauf und Verkauf der Geistlichen seiner Zeit mit dem Schnappen nach Besitz und dem Brüten auf Gold in eine Linie²⁾, während doch

auf der anderen Seite Tertullian wieder ausdrücklich die Beteiligung der Christen am Handel hervorgehoben hatte¹⁾. Wer sich mit Handelsgeschäften befasst, den befällt nach dem starken Satze des Sulpicius Severus die Pest. Welch ein Widerspruch, wenn derselbe Tertullian einmal sagt, die Christen dienten mit ihrer Teilnahme am Handel dem öffentlichen Leben, und dann wieder hofft, dass mit dem Aufhören der Habsucht auch zugleich der Handel aufhören würde. So gewinnt der Dualismus in der Stellung der Kirche zu den Institutionen des Wirtschaftslebens gerade bei dem Manne greifbare Gestalt, der auch in seinem philosophischen Denken über den Gegensatz von Glauben und spekulativem Wissen nicht hinausgekommen ist²⁾. Mag man immerhin der Meinung sein, dass nicht allenthalben die kirchlichen Verbote des Handelsbetriebes zur Durchführung gelangt seien³⁾, es

bleibt auch in scheinbar widersprechenden Äußerungen doch stets die Voraussetzung einer Beteiligung der Kirche am Handelsgeschäft, dass das geistliche Amt nicht darunter zu leiden hätte — und gerade diese Einschränkung ist eine neue Bestätigung des bestehenden Dualismus.

Dass weder eine solche Richtung, die derartig exklusiv an die Beurteilung der wirtschaftlichen Arbeit herantrat, noch jene Anschauungsweise, die ohne nähere Prüfung der Arbeitsfähigkeit des Bettlers Almosen auszuteilen befahl, für die ökonomische Bedeutung der Arbeit Verständnis gezeigt haben, liegt auf der Hand. Und auch alle etwa dagegen angezogenen Stellen des Hieronymus, Theodoret und Nilus, die anscheinend den Segen der Handarbeit predigen sollen, sprechen nur dafür, dass die Kirchenväter eine Arbeit, die im Dienste Gottes oder der Bedrängten gethan wird, anerkennen, beweisen aber im besten Falle nur, dass der Zwiespalt über die Stellung zu den wirtschaftlichen Institutionen auch hier brennend geworden ist¹⁾.

In „der Kirchen ehrwürdige Nacht“ bannte die Kirche alles religiöse Leben und gelangte so natürlich zu der Anschauung, die Dinge draussen im Licht des Tages, Saat und Ernte, Handel und Wandel, Kauf und Verkauf, alles das seien weltliche gleichgültige Dinge.

Noch schlimmer wird die Sache, wenn wir uns zu der Beurteilung des Privateigentums wenden. So weit wie Clemens von Alexandrien, der in dem richtig, d. h. im Dienste der Nächstenliebe angewandten Reichtum sogar ein Gut erblickt¹⁾ und demgemäss dem *circulus vitiosus* verfällt, dass die Entäusserung des Reichtums dem Gebot der Nächstenliebe widerspricht, geht keiner der Väter. Wie wollte man es erweisen, dass nur sektiererische Kreise das Eigentum grundsätzlich verwerfen²⁾, wo doch

die Schriften der Kirchenväter voll sind von Nichtachtung des Privateigentums und namentlich des Sondereigentums an Grund und Boden? Gottes Absicht war es, so sagt um das Jahr 374 der christliche Ethiker Ambrosius, dass alle Menschen in Gütergemeinschaft leben sollten und dass die Erde zum gemeinschaftlichen Besitztum werde, aber die Habsucht hat die Vermögensverteilung hervorgerufen. „Die Natur schuf das Recht des gemeinsamen Eigentums, die Usurpation machte daraus das Recht des Privateigentums“¹⁾. Natürlich ist dann die Einführung der Gütergemeinschaft gleichbedeutend mit der völligen Verwirklichung der Absicht Gottes, mit der vollendeten Wiederkunft des

Gottesreiches hienieden — und diese Konsequenz hat Chrysostomus auch gezogen¹⁾. Es ist selbstverständlich, dass innerhalb derjenigen Institution, die schon jetzt das Gottesreich auf Erden verwirklicht, innerhalb der Kirche, die nur durch Gewalt entgegen den Plänen Gottes eingeführte Institution des Privateigentums aufgehoben ist. Tertullian, der für die Einrichtungen der bürgerlichen Lebensordnung ohnehin nicht viel übrig hatte, hat den bezeichnenden Ausspruch gethan, der mehr Cynismus als christliche Weltverachtung verrät: „Wir Christen haben alles gemein, nur nicht die Weiber“²⁾. So ist denn das gerade Gegenteil von dem der Fall, was gesagt worden ist³⁾, die Kirchenväter hätten das Eigentum auf eine Anordnung Gottes gegründet oder die ökonomische Bedeutung der wirtschaftlichen Arbeit erkannt⁴⁾. Mit verschwindenden Ausnahmen vertreten sie alle, Ambrosius, Chrysostomus und Tertullian, Barnabas, Origenes, Justinus

der Märtyrer und Gregor von Nazianz¹⁾) den gleichen Grundgedanken, dass das Privateigentum als eine Folge der egoistischen Gewalt eine schlechthin verwerfliche Institution ist und unter den wahren Jüngern des Gottesreiches verschwunden ist oder verschwinden muss. Wider-
rät doch Chrysostomus selbst die Ansammlung von Reichtum für milde Zwecke, denn das Kapital der Armen sei die Liebe der Gläubigen. Es sei besser, im Leben nach Möglichkeit für die gegenwärtigen Armen zu sorgen, die künftigen Armen aber ruhig künftigen Wohlthatspendern und Erblassern anzuvertrauen²⁾). Wer Reichtum besitzt, ist dem Theaterbesucher vergleichbar, der einen Platz eingenommen hat und alle, die später erscheinen, verdrängt³⁾, oder auch einem runden Stein, der zuvor behauen werden muss, ehe er in den Bau der Kirche hineinpasst⁴⁾, aber er ist immer ein Uebelthäter, der zu Unrecht

das besitzt, was er besitzt. Wo bleibt bei solchen Anschauungen eine Erkenntnis der sittlichen Bedeutung des Privateigentums für die Gesellschaft, wo die Einsicht einer so selbstverständlichen volkswirtschaftlichen Wahrheit, wie sie im 18. Jahrhundert Turgot lehrte¹⁾), dass die Ungleichheit des Besitzes gerade die Quelle des sozialen Fortschrittes sei, wo das Verständnis für eine in der Arbeit der Jahrtausende mit dem Menschengeschlecht erwachsene Institution! Nicht die Kirche dient dem Individuum und dem freudigsten Rechte der Persönlichkeit, sondern sie veranlasst den Einzelnen, ihr zu dienen, indem er die Sünde der Selbstsucht verbannt einer Institution zuliebe, die ihm um den Preis der Preisgabe seines eigenen Herdes seinen Ewigkeitsberuf näher zu umgrenzen verspricht. Vollends gekrönt ist aber dieser Prozess erst von dem Augenblicke an, wo das Privateigentum losgelöst ist von allen Ansprüchen, die der Staat ihm zugleich mit seiner Anerkennung auferlegt hat. So zielte die Beseitigung des

Eigentums mit der starren Logik der Konsequenz auf die Verneinung des Staates.

Und auch noch von einer anderen Seite aus sah sich die Kirche zu diesem letzten verhängnisvollen Schritte gedrängt. Er ergab sich aus dem Verhältnis, in dem die Weltreligion neben und mit dem römischen Weltstaate erwachsen war.

In den mancherlei Verfolgungen, die zuerst ganz nach der Art der Hexenprozesse späterer Zeiten von einem durch Wahnsinn und Misstrauen fanatisierten Pöbel, dann aber seit Mitte des dritten Jahrhunderts von dem Staate selber in Angriff genommen wurden, der gewillt war, seine eigene grosse Vergangenheit wieder herzustellen, hatte das Christentum seine unverwüsthche Lebenskraft glänzend bewährt. Ungeört durch alle die Sturmwitter der Jahrhunderte hatte sich der Prozess seiner inneren Festigung, die Absonderung des Priestertums vom Laienstande, die Ueberordnung der Provinzialhauptstadtkirchen über die gewöhnlichen Stadtkirchen, vollzogen. Und wenn noch im zweiten Jahrhundert der vornehme heidnische Römer die Lauge seines

Spottes ausgoss über die Gemeinschaften, deren Hauptbestand alte Weiber, Handwerker und Sklaven wären¹⁾, so musste sich das, je mehr der städtische Charakter des Christentums ausgesprochen hervortrat, ganz von selbst ändern. Der spätestens am Ende des zweiten Jahrhunderts verfasste Diognetbrief bereits²⁾ weiss von dem städtischen Wohnen der Christen, und die äussere Organisation, vermöge deren Bischofssitz, Kirchensprengel und städtischer Verwaltungsbezirk sich allmählich deckten³⁾, war so fortgeschritten, dass schon am Ende des vierten Jahrhunderts sogar in Südfrankreich Endelechius in seinem Gedicht über die Rinderpest von dem Christengott redete, der allein in grossen Städten verehrt wird⁴⁾. Und dabei

zielte die Entwicklung gemäss dem Wachstum des Metropolitaneinflusses von Rom, das von dem Zauber des weltlichen Einheitsreiches voll umstrahlt ward und mit dessen Fortdauer nach der Ansicht des Tertullian die Fortdauer der Welt unauflöslich verbunden war¹⁾, auf die Begründung einer Einheit innerhalb der Kirche. Denn man hatte es gelernt aus der Geschichte dieser letzten zweihundert Jahre, dass ein römisches Weltreich unmöglich war, solange auf dem Forum und im Senat die Geschicke der Welt entschieden wurden, und man erkannte in strenger Folgerichtigkeit des Gedankens die Utopie eines römisch-kirchlichen Gottesreiches, solange der Gesamtheit der Kleriker die Entscheidung über die Geschicke der Kirche zustand²⁾. Genug, die sittliche Stärke der auf dem Wege zur Einheit fortschreitenden Kirche war es, die von der schlaunen unionistischen Realpolitik

Konstantins für den Staat entfesselt worden war. Wohl hatte die Kirche unter dem Einfluss des absoluten und unumschränkten Herrn im Staate das volle Bürgerrecht ihrer Glieder und auf der Nicaeischen Reichssynode die Herstellung ihrer dogmatischen Einheit erlangt, aber misslich war doch für die Dauer solche Versöhnung des Christentums mit dem Weltreich. Eine Anstalt, deren Spitze in die Welt des Jenseits hineinragte, deren ganzes Wirtschafts- und Sozialprogramm mit einem für den Staat unbestimmbaren und ungreifbaren Faktor rechnete und die zugleich die Verheissung in sich trug, gerade diese ganze Welt der Sünde und Gewalt zu überwinden, musste in ihren Grundfesten erschüttert werden, sobald die irdische Machtsphäre überhaupt in diese ihr fernliegenden und unverständlichen Angelegenheiten einzugreifen unternahm. Eine derartige Gefahr rückte aber immer näher, seitdem unter Theodosius das römische Reich zum christlichen Staate geworden war und die Frage, wie vereinigen sich Glaube und Recht mit ihrer verschiedenen Bethätigung auf dem Gebiete des privaten und öffentlichen Lebens, brennend

wurde in einer Welt, die unzweifelhaft dem Cäsaropapismus zusteuerte, wenn nicht eine ausserordentliche Energie das zu vereiteln wusste. Das war aber weder auf dem Wege möglich, dass der Staat schlechterdings verneint wurde wie von Tertullian¹⁾, noch dadurch, dass ein Justin der Märtyrer in der echten Weise der Apologetik des zweiten Jahrhunderts das jenseitige Reich nach dem Tode und ein diesseitiges Reich, in dem die Christen die besten Bürger seien, scharf zu scheiden wusste²⁾. Je mehr die Kirche auch unter Leiden als die triumphierende erschien, wie sie in Gestalt und Zweck unveränderlich dem begeisterten Begründer der Kirchengeschichte, Eusebius, sich darstellte, um so weniger konnten die halben Zugeständnisse eines Tertullian³⁾ gerechtfertigt erscheinen; je stärker aber auf der anderen Seite der Dank war, den die Kirche dem Staate eines Theodosius schuldete, um so unangebrachter war es, in dem Staate weiter nichts als ein Lager der Finsternis und des Satans erkennen zu

wollen¹⁾. Das vierte Jahrhundert heischte eine andere Lösung der Frage, als sie noch im zweiten Jahrhundert denkbar war, aber die einzig zukunftsreiche Lösung war doch nur diejenige, die zugleich mit der Möglichkeit einer Wiederholung der Bedrängnisse früherer Tage zu rechnen wusste. Und wie einfach war diese Lösung! Man führte in die Stellung des Christentums zum Staate jenen urchristlichen Zweckgedanken ein, nur dass man hier, was ja in der Betrachtung der einzelnen wirtschaftlichen Institutionen nicht ohne weiteres gegeben war, unbedenklich statt des Ewigkeitsberufes dessen Bestimmerin, die Kirche²⁾, einschob. Also erwuchs aus geschichtlicher Grundlage Augustins geniale Staatslehre.

Im wirksam werden zu können, bedarf die agitatorische Propaganda zu allen Zeiten einer theoretischen Grundlage.

Je notwendiger diese ist, weil die Agitatoren weder Fähigkeit noch Musse besitzen, um selber aus dem Borne wissenschaftlicher Erkenntnis zu schöpfen, je weniger darf sie das Ergebnis deduktiver Gedankenarbeit eines Theoretikers der Studierstube sein. Praktische Erfolge weist hier allein das theoretische Fazit einer äusseren und inneren geschichtlichen Entwicklung auf. Für die Zwecke der mittelalterlichen Kirche schuf diese theoretische Begründung der Numidier Aurelius Augustinus in seinen 22 Büchern „Ueber die Bürgergemeinde Gottes“. Das Werk ist der Niederschlag der kirchlichen Entwicklung seit Konstantin dem Grossen und ihrer theoretischen Formulierung seit Tertullian.

Als Karl Marx für den modernen Sozialismus vollbrachte, leistete der Sohn „so vieler mütterlicher Thränen“ für die Kirchengemeinschaft des Mittelalters. Es ist wahr, kein grosser Mann der Geschichte überschaut die letzten Wirkungen seiner Gedanken; es ist ihm zunächst immer nur darum zu thun, in einem vorliegenden Falle Klarheit zu gewinnen und einer brennenden Frage des Augenblicks gegenüber die Eigenart seines Selbst zu

bewahren. Darum hängt die Lehre eines der Gewaltigen der Geschichte auch zusammen mit den besonderen Schicksalen seines Lebens. In der rechten Mischung der drei Bestandteile, allgemeine geschichtliche Entwicklung, Individualität und Geschick dieser Individualität, beruht allezeit das Geheimnis persönlicher Wirkung in der Geschichte.

Aurelius Augustinus war einer der Männer, wie sie die römische Kirche immer aufs neue brauchen konnte und immer aufs neue gefunden hat. Eine Natur, die mit leidenschaftlicher Spannkraft alles durchgekostet hatte von den Augenblicksfreuden dieser Erde, aber auch den unausbleiblichen Enttäuschungen, die sie dem tiefen und thätigen Menschen bereiten, ein ruhelofer Geist, der keine Genüge fand an den Lehren der Wissenschaft und Weltweisheit, Zufriedenheit und Stillung seiner Erkenntnis weder in dem asketischen Vegetarianertum und dem Dualismus¹⁾ des Manichäismus und seiner nach Befreiung sehnfüchtigen Weltseele, noch inmitten der Aktenfaszikel und des Formelkrams

seines Rechtsanwaltsbureaus zu Mailand. Wie Faust¹⁾ war auch der düster feurige Mann, der den Jahrhunderten des Mittelalters die Bahn weisen sollte, zermalmt von dem Gedanken an die Endlichkeit aller Kreatur. Aber fern war ihm, was der Dichterfürst des neunzehnten Jahrhunderts jenem ewig ungestillten Sehnen des Mannes im ausgehenden Mittelalter einzuhauchen gewusst hatte. Die Gottgleichheit erstrebte er nicht über sich greifend auf den Pfaden der Gotteserkenntnis, sondern allein sich in sich selbst versenkend in der Erkenntnis der Sündhaftigkeit seines allzumenschlichen Herzens. Der grosse Afrikaner war nicht eines jener Kinder des Lichts, die eine Welt voll Trübsal und Gram mit ihrer steten Sonnennähe durchleuchten, keiner jener Rätseldeuter aus fernen Zonen, die eine Stunde unendlichen Verzagtseins durch einen Blitzstrahl aus der Unsterblichkeit zerschneiden, keiner von den Glücklichen, denen es gegeben ward mitzufühlen mit jeder Brust, die höher schwillt in dem erfrischenden Befreiungshauch einer seligen weltvergeffenen Stunde. Augustin ist

einer von den Menschen, die mit mühsam erkaltem Blick und gereiztem Missbehagen jede sonnenfrohe Stimmung ihrer Umgebung als die eigene so schwer überwundene Stimmung längst vergangener Tage verabscheuen und zu verbannen wissen, einer jener folgerichtigen Fanatiker des Gedankens, vor denen alle unausgegorenen Naturen Scheu und Scham empfinden, als ob sie eben von jenen auf einer Jugendsünde ertappt worden wären. So ward er, wie den starkknochigen Greis Botticelli in der Kirche Ognisanti zu Florenz dargestellt hat: wie er dort auf dem Bilde über die Schreibrollen und Bücher hinausschaut in eine Welt der Wahrheitsoffenbarung und ewigen Befreiung. So wuchs er im Leben hinaus über die Gegenwart und erhob seinen Blick zu dem Sonnenlande der Zukunft. In ihm allein fanden die zwei Seelen seiner Brust, die Spekulation und die Mystik, eine Vereinigung, deren sie in dieser Zeitlichkeit entraten mussten. Die Vollendung seines eigenen Denkens fiel ihm zusammen mit der Vollendung der Gesamtheit. Seiner Weisheit letzter Schluss war wie bei Faust ein Vorgefühl dieses höchsten und unvergänglichen Glückes.

Und so zeigen sich abermals die Zusammenhänge mit dem römischen Imperium, die in der Entwicklung der römischen Kirche immer und immer wieder dem Auge des Betrachters so offenkundig und doch so geheimnisvoll entgentreten. Die politische Niederwerfung Nordafrikas brachte dem heidnischen Rom die Grundlagen seiner politischen Weltherrschaft, die Geistesthat eines Nordafrikaners legte den Eckstein für die Universalmacht des kirchlichen Rom.

Entfremdete den modernen Kosmopoliten Karl Marx Hegels Rechtsphilosophie der Rechtswissenschaft, so führte den verzweifelnden karthagischen Advokaten Ciceros „Hortensius“, der ihm in seinem einundzwanzigsten Jahre zuerst in die Hand gefallen war¹⁾, zu der Philosophie Platons und der Neuplatoniker, diese allmählich hinüber zum Christentum und der kosmopolitischen Anschauung der über die ganze Erdenwelt ausgebreiteten christlichen Kirche²⁾, der alleinigen Vermittlerin zeitlichen und ewigen Heils.

Aber wenn er auch wie Karl Marx der Jurisprudenz Valet gesagt hat, die Eigenart der juristischen Schulung hat er ebensowenig wie dieser abzustreifen vermocht. Den Scharfsinn und die Spitzfindigkeiten des römischen Rechtes hat der Presbyter und Bischof der Gemeinde von Hippo Regius hinübergepflanzt auf den kirchlichen Boden. Sein Werk ist die juristische Verbrämung der Kirche des Mittelalters, die folgerichtige Denkkraft eines durch seine Schriften erzogenen rechtskundigen Klerus.

In jenem vorhandenen Dualismus der Anschauungen über die Stellung des Christentums zum Staat hat Augustin das entscheidende und in gewissem Sinne versöhnende Wort gesprochen. Und wer war dazu geeigneter als der Mann, dessen ganzes Denken so einheitlich und unerbittlich konsequent gestaltet war, dass er sich den Mangel dieser Einheit, die dauernde und völlige innere Disharmonie geradezu als die ewige Verdammnis¹⁾ vorstellte. Und wiederum: solange in Theologie und Philosophie eine Freiheit des Willens

postuliert war, war eine ökonomische Wissenschaft unmöglich¹⁾. Wer war mehr dazu berufen, den Grundstein zu einer kirchlichen ökonomischen Wissenschaft zu legen als der Kämpfer, der sich in vielseitiger bitterer Lebens- und Herzenserfahrung zu dem Glauben durchgerungen hatte, dass der Mensch sittlich ohnmächtig und in seiner Entwicklung von dem vorherbestimmenden Weltplane Gottes abhängig sei²⁾.

Es mag an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass sich in unserem Jahrhundert der Gegensatz Augustins gegen den Manichäismus wiederholt hat, als John Stuart Mill, der den Polytheismus allein für eine aus der immanenten Religionsentwicklung herausgeborene Religionsform erachtete, im Jahre 1865³⁾ gegen die hierarchische Tendenz des französischen Positivisten front machte, und Herbert Spencer, der sich so viel auf seine Unabhängigkeit von Comte zu gute that, doch

den Staat als eine Folge der Uebel dieser Welt ansah¹⁾).

Nicht nur unter dem Einfluss seines Lehrers Ambrosius, der dem Beherrscher des Weltreiches die Worte entgegenhielt: „Der Kaiser steht innerhalb, nicht über der Kirchengemeinschaft, und der Kaiser hat kein Recht in göttlichen Dingen“²⁾, musste er zu einer Verachtung staatlicher Macht gelangen. In Mailand, an der vom Kriege unablässig bedrohten Nordgrenze des Reiches, in seinem Bischofsitz Hippo, den die Vandalen umlagert hielten, lernte er eine reine weltlich-staatliche Verwaltung kennen, die unter den Hammerschlägen der germanischen Barbaren auf die Dauer nicht standzuhalten vermochte³⁾. In Nordafrika trat ihm ein Handelsstaat entgegen mit allen Anzeichen des Verfalles und mit

allen Sünden des ins unermessliche gesteigerten Verkehrs, Sünden, die schon beim Mutterstaat Tyrus und Sidon die jüdische Prophetie gerügt hatte. Es waren ähnliche Wahrnehmungen, die im siebzehnten Jahrhundert den englischen philosophischen Publizisten Thomas Hobbes unter dem Anblick der Wirrnisse und Greuel der Revolution zum Staatsabsolutismus geführt haben¹⁾. Nicht der Staat des römischen Weltreiches, das sich unermesslich ausdehnte von dort, wo der Rhein sich in das Meer ergießt, bis zu den glutbedeckten Sandwüsten der Sahara und von der apenninischen Halbinsel bis nach Asien hinein, mochte ihm als erstrebenswertes Ziel erscheinen, wohl aber die Kirche, die in den Stürmen, die das Weltreich durchtobten, der einzige ruhende Pol geblieben war, und der Staat, der ihm bei seinem Streit mit der Sekte, die eine Trennung von Kirche und Staat forderte, mit den Donatisten in so bereitwilliger Weise den helfenden Arm gereicht hatte. Aus diesen Wahrnehmungen gestaltete sich dem spekulativen Denker ein christliches Zukunftsstaatsideal eigentümlichster Art.

Es ist nie anders gewesen: den einsichtsvollen Menschen werden Stunden ruhigen Nachdenkens stets darüber aufklären, dass in jeder begründeten Gegnerschaft, die er gefunden hat, eine Saite angeschlagen wurde, die in seinem eigenen Inneren wiederklang. Wenn die Predigten der Donatisten von dem Unheil redeten, das aus der Vermischung der Kirche und des Staates entsprungen sei¹⁾, so erkannte der klare Verstand ihres bischöflichen Bekämpfers, dass ein Staatskirchentum unmöglich das Ideal sein könne, dem die kirchliche Entwicklung zusteuern dürfe: ein Staatskirchentum, wie es der byzantinische Cäsaropapismus und die Regierungsform des fürstlichen Absolutismus im achtzehnten Jahrhundert thatsächlich ausgebildet hat und das eben auf eine Unterdrückung jeglicher kirchlicher Selbständigkeit hinauslief. Eine Argumentation von der Seite aus, welche Berechtigung hat im Staate die Kirche, gewann in dem von der Allmacht und Grösse der Kirche erfüllten Kopf des Nordafrikaners überhaupt keinen Boden; es gab für

ihn eine ganz andere und nur eine fragestellung: welche Berechtigung hat neben und in der Kirche der Staat? Und wenn die frage so gestellt war, dann war nicht zweifelhaft, wie die Antwort lauten musste.

Einzig und allein die irdische staatliche Gesellschaft gewinnt für den grossen Kirchenlehrer Berechtigung, die sich unbedingt und unbeschränkt in den Dienst der Gemeinde Gottes, der Kirche, und ihres Organs, des Klerus¹⁾, begiebt. Es mag mit eine Erinnerung an platonische Staatsideale sein, wenn Augustin dem Stande der Kleriker, der den Philosophen Platons entspricht, die führende Rolle innerhalb der christlichen Gesellschaftsordnung zuweist, und welch merkwürdige Zusammenhänge in allen diesen wunderbaren Verknüpfungen sozialistischer Grundanschauungen, wenn auch noch in den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts der agitatorische Schweizer Schneidergeselle Wilhelm Weitling jener Trias von Philosophen die oberste Regelung von

Produktion und Konsumtion zuweisen wollte!') Der Autorität der Kirche, so argumentierte Augustin, hat der Einzelne seine Ueberzeugung, die Staatsgewalt ihr Recht und Gesetz zum Opfer zu bringen. Die Kirche ist nicht nur die alleinige Vermittlerin ewigen, sondern auch zeitlichen Heiles, und kraft ihrer so unendlich über alle irdischen Dinge erhabenen Macht giebt sie dem Unterthan der rein weltlichen Gesellschaft eine doppelte Direktive: Gehorsam nur dem Staat, der sich in den Dienst der Kirche stellt, Ungehorsam aber gegenüber allen antikirchlichen Verordnungen weltlicher Macht. In diesem Zusammenhange allein gewinnt Hegels oft angewandter und missverstandener Ausspruch, dass mit dem Katholizismus eine vernünftige Staatsverfassung unvereinbar sei, Sinn und Bedeutung.

o steht Augustin vor der Geschichte als der erste Utopist des Mittelalters. Eine grundsätzlich andere Stellung, wie sie etwa ein Tertullian eingenommen hatte! Dieser

hatte noch mit der unhistorischen Geringschätzung des selbstbewussten Gedankenfanatikers ausgesprochen, dass ihm und allen Christen nichts gleichgültiger wäre als der Staat¹⁾. Wie ungemein zielsicherer und zukunfts-bewusster ist Augustin! Nicht ein Gegner des Staates, wie man so oft irrtümlich gemeint hat, aber ein Anhänger des Zukunftsstaates redet zu den Jahrhunderten auf jedem Blatte seines Buches. Ein radikaler Heißsporn ebenso wie Karl Marx, negiert er einfach den gegenwärtigen Staat um der Existenz eines Idealstaates willen. Wie bei dem Theoretiker des neunzehnten Jahrhunderts sich dieser in den Dienst des Sozialismus stellen wird, so muss er für Augustin der Kirche seine Dienste widmen. Der Staat wird eingegrenzt in seiner Entwicklungsfähigkeit durch eine Auffassung, die ihm eine bestimmte Mission vorschreibt; nur eine Zukunft ist ihm vorbehalten, keine Gegenwart. Der Staatsbegriff von Augustin hat wie der von Karl Marx nur die Fähigkeit einer Entfaltung innerhalb der Gedankensphäre, die

beiden Männern verständlich und wünschenswert ist. Ihr Staatsideal ist ein subjektivistisches.

Diese begrenzte Entwicklungsfähigkeit besitzt der Staat für beide Theoretiker natürlich nur deshalb, weil sie keine dem Staate immanente Lebenskraft anerkennen, und sie leugnen sie nur deshalb, weil sie den Staat nicht als ein geschichtlich gewordenes Gebilde begreifen. Welche Verwirrung der Begriffe bis schliesslich hin zu der gewaltigen Inkonsequenz: der gegenwärtige Staat ist überhaupt keine berechtigte Erscheinungsform im Gesellschaftsleben der Menschen, der Zukunftsstaat wird eine solche, und zwar die absolut gültige Staatsform sein.

Durch Augustins Anschauungen ist nun aber nicht dem Staate als solchem allein, sofern er lediglich irdische Zwecke verfolgt, das Lebensrecht und die Lebenslust entzogen, sondern überhaupt den irdischen Bethätigungen der Menschheit, sofern sie von dieser ausgehen und nur um ihrer selbst willen gethan werden.

Alle Institutionen des sozialen und ethischen Lebens auf Erden in dem kunstvollen Gebäude, das sich menschliche

Thatkraft und menschliche Klugheit in betrieb-
famer Schulung der Jahrtausende zurecht ge-
zimmert hat, haben nur Berechtigung, wenn
sie von der Kirche Norm und Richtung und
damit erst die eigentliche Weihe erhalten. „Un-
bekümmert um alle Verschiedenheiten in Sitte,
Gesetz und Einrichtung, sammelt die himm-
lische Bürgergemeinde während ihrer irdischen
Wallfahrt aus allen Völkern und allen Zungen
der Erde die Bürger ihres Reiches“¹⁾ — die
Individualität jeglichen Volkstums und jeglicher
Persönlichkeit schwindet dahin in der gottes-
rechtlichen Ordnung der gottesstaatlichen Ge-
meinschaft. Klar und leuchtend springt der
Gegensatz in die Augen zu der Auffassung,
die noch mit grundsätzlicher Abweisung alles
Staatsbürgertums auf Erden der Diognetbrief
vertreten hatte, wenn er von den Christen sagte:
„Jede fremde ist ihr Vaterland, und jedes Vater-
land ist ihnen fremd“²⁾. Natürlich, jeder Indivi-
dualismus ist nur die Folge des Egoismus und
der Sünde und muss geheiligt werden durch die

Souveränität der Kirche, durch die übersinnlichen Ziele einer Gemeinschaft, deren Lösungswort das Leben nach dem Geiste ist¹⁾). Nicht gleichgültig sind alle diese Institutionen und Sphären des sozialen Lebens gegenüber der Bürgergemeinde Gottes²⁾), sie sind vielmehr für deren Bestand und Verwirklichung notwendig und müssen unbedingt in ihren Dienst gestellt werden.

Aie Augustin, vielleicht mit im Anschluss an Gedanken Ciceros³⁾), dessen Schriften er bekanntlich sehr schätzte, Kaufmann und Kleriker für zwei völlig unvereinbare Begriffe, also die vollkommene Gemeinschaft mit Gott für unmöglich vereinbar mit der Thätigkeit dieses

Wirtschaftslebens erachtete¹⁾) und damit auf dem Gebiete der Stellung der Kirche zum Handelsbetrieb den unheilvollen Dualismus beseitigte, so unternahm er in dem grössten Buch seines Lebens, auch für die Auffassung des Eigentums und der Ehe eine einheitliche, mit seiner Gottesstaatsidee übereinstimmende radikale Grundlage zu schaffen. Dass beide Institutionen unzertrennlich zusammenhängen und eine einheitliche Regulierung erheischen, war dem grossen Neuplaner des Lebens schon zu der Zeit klar geworden, da er noch im brennenden Schmerzgeföhle seiner jugendlichen Sündenwirrsale über das höchste Gut und das höchste Uebel nachgrübelte. Schon als er im Kreise seiner Freunde eine kommunistische Lebensordnung einzuföhren begann, verschloss er sich nicht der Erkenntnis, dass die Ehelosigkeit das Korrelat des Gemeineigentums sein müsse²⁾). Die Ehe ist ein Uebel, welches man allerwegen nur dulden kann, um grössere Uebel zu verhüten, und demgemäss ist sowohl das Mönchstum der höchste normale und ideale Stand, den der Mensch auf Erden

erreichen kann, oder aber die von der Sünde infizierte Ehe muss erst durch das Sakrament der Kirche für diese und ihre heiligen Ziele geweiht werden¹⁾. Auch hier vermag der Kirchenlehrer, wenn er es auch gelegentlich betont, dass im Paradiese die Ehe rein war²⁾, nicht die wahre und tiefste wirtschaftliche Bedeutung der Ehe als einer das Wirtschaftsleben von Uraufgang an tragenden und bestimmenden Macht zu erkennen. So wenig Augustin es fertig bringt, den Staat in seinem geschichtlichen Werdegange zu begreifen, so gering ist sein Verständnis für eine geschichtliche Würdigung der Ehe. Es mag bequem sein, eine Zeit absoluter Heiligkeit im Paradiese durch den Sündenfall für beendet zu erklären und damit ganz nach der rationalistischen Weise des heutigen Sozialismus eine grosse soziale Errungenschaft der Menschheit angeblich kritisch zu vernichten, aber eine objektiv gerichtete und historisch geschulte Einsicht wird das unveränderlich bedeutungsvolle Wesen einer Institution nicht verneinen und leugnen,

wenn ihr auch deren augenblickliche unfertige form verständlich geworden ist.

Es ist klar, dass ebenso konsequent, aber auch ebenso einseitig Augustin sich dem Eigentum gegenüber stellen musste.

Entweder also muss das Eigentum verachtet und innerhalb der einer vollkommenen Gemeinschaft mit Gott ergebenen Genossenschaft aufgehoben werden, oder aber innerhalb der Welt, sofern es überhaupt berechtigt sein soll, in den Dienst der Kirche gestellt werden. Wenn Augustin noch in einem Traktat zum ersten Kapitel des Johannesevangeliums zugegeben hatte, dass auf Grund weltlichen Rechtes jedes Besitztum dem Besitzer zuständig sei¹⁾ — es war der Kampf, den der Bürger des antiken Staates mit dem Bürger des kirchlichen Zukunftstaates kämpfte, ohne dass ihm vielleicht die Unterscheidung des öffentlichen und privaten Rechtes zum Bewusstsein gekommen wäre — so forderte er in dem grossen Buch seines Lebens dazu auf, das irdische Gut so zu gebrauchen, als ob man es nicht gebrauche²⁾, und

verwies besonders auf die Timotheusstelle¹⁾, „den Reichen von dieser Welt gebiete, dass sie nicht hoffen auf den ungewissen Reichtum, sondern auf den lebendigen Gott, der uns dar giebt reichlich allerlei zu geniessen, dass sie Gutes thun, reich werden an guten Werken, gerne geben“. Deshalb preist er auch mit begeisterten Worten²⁾ den Befehl Konstantins³⁾, jedem Familienvater in Italien und Afrika, der nur mühsam für den Unterhalt seiner Kinder sorgen könne, eine staatliche Unterstützung zu gewähren. Wie das Almosen „die grosse Kraft hat, die Sünden auszulöschen und zu tilgen“⁴⁾, so vermag auch die Entäusserung des Eigentums allein die diesem anhaftende Sünde zu beseitigen⁵⁾. Es sind Anklänge an jene werk heiligen Stellen des Alten Testaments, aus dem er mit Vorliebe seine Citate wählte: „Die Almosen erlösen vom Tode, tilgen die Sünde,

halten bei dem Leben“ und „mache dich los von deiner Sünde durch Gerechtigkeit und ledig von deiner Missethat durch Wohlthaten an den Armen“¹⁾. Die weitere folgerung ergibt sich leicht: allein das im Dienst und Auftrag der Gottesgemeinde angewandte Eigentum des Einzelnen wie des Staates ist berechtigt, allein die Kirche giebt dem an und sich Wertlosen Weihe und bleibenden Wert. Mochten sich immerhin scheinbare Gegensätze auch noch in anderen Schriften des grossen Afrikaners finden, wenn er es einmal als Unrecht erklärt, mit Enterbung seines Sohnes die Kirche zur Erbin einzusetzen²⁾, und ein andermal den Ausspruch: „Ich diene meinen Kindern, wenn ich mein Gut bewahre“ für verwerflich erklärt³⁾, im Grund seiner Ueberzeugung wurzelte doch auch hier fest und unveräusserlich der werkheilige Grundsatz, dass es wahrhaft sittlich sei, sich vom Privateigentum zu enthalten⁴⁾ und sein Geld dem zu geben, dem es wahrhaft gehört, nämlich

Gott im Himmel¹⁾. Welch eine bedenkliche Vorahnung des Lassalleschen Satzes „Eigentum ist fremdtum geworden“, wenn Augustin geradezu ausruft: „Wer überflüssiges Gut besitzt, besitzt fremdes Gut. Gott giebt dir, was du brauchst; giebt er dir mehr, als du brauchst, so giebt er dir für andere. Was ihnen gehört, behältst du zurück, wenn du nicht wohlthätig bist“²⁾. Einseitig wie der heutige Sozialismus das egoistische Privatinteresse und das Privateigentum für identisch hält, ebenso einseitig kann Augustin nicht die lebensfähige Bedeutung des Eigentums als der unentbehrlichen Grundlage des Rechtes der Persönlichkeit verstehen. So wenig die Gottesgemeinde, die sich auf Erden bildet, ihre Grenzen sich stecken lässt durch den Staat, die familie, das Volkstum, die individuelle Person, so wenig kehrt sie sich an alles das, was Staat familie, Volk und Persönlichkeit in drangvoller Lebensarbeit thatenrüstiger Generationen

geschaffen haben. Die ganze irdische Vergangenheit des Menschengeschlechtes ist eine einzige grosse Lüge, die treue und entsagungsreiche Arbeit der Jahrtausende hatte keinen anderen Erfolg, als dass sie engende Fesseln schuf für die freie und ungehemmte Entfaltung des Reiches Gottes. Und nur insofern alles, was Menschenhand geschaffen und Menscheng Geist erdacht hat, angewandt wird, um die siegreiche Machtentwicklung der mit dem göttlichen Geist erfüllten Kirche herbeizuführen, ist es überhaupt berechtigt. Dem Staate und dem Wirtschaftsleben war sein Existenzrecht gleichsam nur auf frist und aus kirchlichen Gnaden verliehen, zu der Kirche standen Staat und Wirtschaftsleben ungefähr so, wie in den Zeiten des fürstlichen Absolutismus im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert die öffentliche Ordnung und das öffentliche Recht zum Monarchen, dem personifizierten Staatswillen.

Die Verteidiger dieser Lehre haben in alter und neuester Zeit bestritten, dass in ihr der Sozialismus enthalten sei, und wer den Theorien von heutzutage, die in hundertfältiger Verschiedenheit das Wesen des

Sozialismus zu bestimmen trachten, nachgeht, wird auch nicht allenthalben die Anklänge an ihn bei Augustin vorfinden. Es steht ebenso wenig bei Augustin, dass an die Stelle der Privatwirtschaft die Gesamtwirtschaft treten solle oder dass eine Verstaatlichung der Produktionsmittel oder ihre Ueberführung in das ausschliessliche Eigentum der Gesellschaft Platz greifen müsse, es steht noch weniger dort zu lesen, dass der Gedanke der Staatsleitung durch alle Gebiete der Volkswirtschaft durchgeführt oder gar eine Ueberordnung der Zwecke der Gesamtheit über die des Individuums sich vollziehen solle. In alledem und in äusserer Hehnlichkeit liegen die Zusammenhänge nicht.

Aber der Grundgedankengang ist bei Augustin der gleiche wie bei Karl Marx, die teleologische Erwägung, die Einfügung des transcendenten Zweckgedankens in das Gebäude ihres Denkens: das ist die übereinstimmende Verbindung zwischen dem Augustinismus und dem Marxismus. Der gegenwärtige Staat hat sich in den Dienst einer Macht zu stellen, die ausserhalb seiner Sphäre liegt und die ihm und allen seinen Institutionen

die Mission vorschreibt, die dem Begründer des Systems in leuchtenden Zügen vor der Seele steht. Mit dem Staat oder der Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Gestalt darf nicht paktiert werden, beiden wollen die Bürger des zukünftigen Sozialstaates keinerlei verpflichtende Hilfe danken. Es gilt nun nicht mehr für die Christen der allzu supranaturalistische Anspruch des Diognetbriefes: „Sie wandeln auf Erden, aber ihr Bürgertum ist im Himmel“¹⁾, sondern ungemein realistischer und richtungs klarer wird die Wendung bei Augustin: „Sie wandeln auf Erden, aber ihr Bürgertum ist in dem Zukunftsstaat der Gottesgemeinde auf Erden“. Der zukünftige Staat liegt gewissermassen als Enklave inmitten des Staates der Gegenwart, und nur die Bewohner dieser Enklave haben die Möglichkeit und Berechtigung, wahrhaft reformatorisch vorzugehen. So ergibt sich als letzte folgerung: eigentliches Heil kommt nur von einer Revolution der bestehenden Gesellschaftsordnung, jede That, die ihren Bestand ändert, ist ein Schritt weiter zum

Idealstaat der Zukunft. Es hängt dieser letzte Schluss innig zusammen mit der ganzen Teleologie des Gedankenganges. Wie das auf die gegenwärtige Produktion nicht mehr passende Recht deshalb nach dem Marxismus umgestaltet werden muss, weil „die teleologische Abhängigkeit des Rechtes von der wirtschaftlichen Produktion es bedingt“¹⁾, so muss nach dem Augustinismus in dem Augenblick, wo der Staat und alle seine Einrichtungen nicht mehr im Einklang sind mit der jeweilig herrschenden, durch die immanenten Entwicklungsgesetze des Gottesgeistes bestimmten Form der Kirche, Staat und überlieferte Staatsordnung umgewandelt werden, weil die „teleologische Abhängigkeit“ des Staates von der Kirche „es bedingt“. Das ursprüngliche Postulat rechtfertigt seine Anwendung im Einzelfalle.

So waren denn zwei Wege für die wirtschaftliche Entwicklung des kirchlichen Mittelalters mit exakter Schärfe vorgezeichnet: ein reformatorischer und ein revolutionärer.

Einmal war es Aufgabe der offiziellen kirchlichen Kongregation, in feindseliger Haltung gegen alle Wirtschaftsreformen der weltlichen Gemeinde und Gemeindeglieder selber für organische Anbahnung besserer Wirtschaftsverhältnisse Sorge zu tragen. Dann aber suchte eine extreme phantastische, nach einem ewig gültigen absoluten Ideal lüsterne Richtung Aenderung der Wirtschaftsverhältnisse auf gewaltsamem Wege. Dort setzte in Deutschland die Thätigkeit unserer hohen Geistlichkeit ein, hier begannen die Mönchsorden und eine Bewegung, die sich durch das ganze Mittelalter bis zu den Taboriten und Bauernbündlern hin fortpflanzte. Es ist selbstverständlich, dass nicht jede einzelne kirchenrechtliche Vorschrift oder jedes Wort Augustins in konsequenter Präcision jedem Kleriker, der in die wirtschaftliche Aufgabe der Kirche eintrat, bei seiner Handlungsweise beständig gegenwärtig gewesen wäre. Aber mit dem gewaltigen und so ungemein folgerichtig durchdachten Gedankeninhalt war ein jeder Kleriker, der in der römischen Kirche herangewachsen war, so unmittelbar erfüllt, dass seine Handlungsweise

in jedem Augenblick davon bestimmt und geleitet wurde. Der einfache schlichte Sozialdemokrat, der in den Volksversammlungen des neunzehnten Jahrhunderts in treuherziger Naïvetät seine rührend zielbewussten Reden hält, kennt keineswegs die materialistische Geschichtsauffassung bis in ihre einzelnen philosophisch-spekulativen Verzweigungen, aber seine Worte bekunden in jedem Falle die völlige harmonische Uebereinstimmung mit dem marxistischen Grundakkord. Wie der Sozialist des neunzehnten Jahrhunderts marxistisch denkt, so dachte der römische Geistliche im Mittelalter eben augustinisch.

Wie schlecht und recht augustinisch hat doch zur Zeit Ludwigs des frommen jener blinde Mönch empfunden, der dem Klosterreformer Benedikt von Aniane begreiflich machte, um Gott zu gefallen, müsse er in dem Kampfe zwischen individuellem Wollen und väterlicher Opposition — es handelte sich um Erfüllung seines Weltentsagungsgelübdes — seinen Vater einfach hintergehen¹⁾.

Ein Staat, der wie der römische durch Constantius im Jahre 343 die Befreiung der Kleriker von der Gewerbesteuer stipulierte oder im Jahre 451 seine Staatseinkünfte zu Gunsten der Getreidelieferungen an die Kirche beschränkte¹⁾, passte in das Gefüge der augustinischen Staatsphilosophie. Und die Verbindung der beiden Prinzipien, des anti-staatlichen und des kommunistischen, trat schon in den Staatsvorschriften über den Eintritt in den Klerus zu Tage, wenn Valentinian im Jahre 439 als Maximalvermögensgrenze für die Diener der Kirche den Wert von 300 Solidi (3807 Mark) bestimmte, und Honorius im Jahre 398 ausdrücklich die Kooptation von Mönchen in den geistlichen Stand wünschte, die keinerlei Verbindlichkeiten dem Staate gegenüber hätten²⁾. Es konnte freilich nicht ausbleiben, dass auch in der Kirche sich zwei Richtungen bildeten, deren eine den Besitz möglichst umfangreicher Vergünstigungen seitens des Staates wünschte, während die andere nicht die geringste Gunst

entgegennehmen wollte, um wiederum nicht in sklavische Abhängigkeit vom Staate geraten zu müssen. Schon auf der Synode, die zu Rimini im Jahre 359 tagte¹⁾, verlangten die Einen eine unerhörte Vergünstigung, wie die Befreiung des kirchlichen Grundeigentums von der Grundsteuer, die Anderen aber machten sogar dem kaiserlichen Angebot des Ersatzes der Reisekosten und der Auszahlung von Diäten die schärfste Opposition — ein Vorgang, genugsam bezeichnend für eine seitdem oft geübte kirchliche Praxis, die sich in der Annahme kleiner Gaben überaus bescheiden zeigte, um desto unauffälliger grosse Geschenke, bei denen es sich wirklich lohnte, in Empfang zu nehmen. Oder aber, man wusste, wie das schon der heilige Hieronymus verstand²⁾, sehr wohl zwischen den Geistlichen als Privatpersonen und der Kirche als selbständiger Persönlichkeit zu scheiden. Gesetze, deren anti-kirchliche Tendenz durchsichtig war, treffen hiernach nur die Geistlichen, nicht die Kirche — wie jenes Edikt Valentinians des Ersten vom Jahre 370, das der Erbschleicherei der Geistlichen

Einhalt gebot, indem es den Klerikern den Besuch der Häuser der Witwen und alle Vermächtnisse der Witwen an Geistliche untersagte.

Es ist einleuchtend genug, was für die Germanen von einer Kirche, die den Ausbau des augustinischen Staatsideals auf ihre Fahne geschrieben hatte, zu erwarten war. Das Christentum, das sich im Verlaufe der ersten fünf Jahrhunderte nach einem tiefen Wort Nietzsches¹⁾ „aus dem Gegensatz zum Evangelium zur Kirche aufgebaut“ hatte, war zugleich der denkbar grösste Antipode germanischer Volksart und germanischer Volksweise. Für den Staat als solchen brachte zwar auch der Germane keine besondere Vorliebe mit, aber die Gottesgemeinde Augustins, die kein Volkstum und keine nationale Sonderheit anerkannte, war ihm denn doch zu feindlich, als dass die gemeinsame Apathie gegen den Staatsgedanken die zusammenschweissende Unterlage einer Verständigung hätte abgeben können. Es war nur eine Politik, die dem durch den zielsticheren Afrikaner erst zielbewusst gewordenen

Willen der Kirche auf deutschem Boden vor-
gezeichnet war, die auf wirtschaftlichem Gebiet
ebenso wie auf politischem und geistigem be-
stimmt war, die eigenartige Entwicklung des
deutschen Volksgeistes dauernd zu hemmen und
womöglich völlig zu unterbinden. Es galt für
die mittelalterliche Kirche in Deutschland nur ein
Ziel: die Unterdrückung des Individualismus,
die Beeinflussung der in der familie gipfelnden
germanischen Entwicklungsfähigkeit.

Wie falsch erscheint alledem gegenüber
das Wort, das Heinrich Boos ausge-
sprochen hat¹⁾: „Gegenüber dem starren
wirtschaftlichen Egoismus der Römer hatte die
in den ersten Christengemeinden ausgebildete
Lehre eines praktischen Kommunismus ihre
volle Berechtigung, und diese Lehre fand zu-
mal bei den Germanen volles Verständnis“.

Mit Unrecht empfinden wir moderne
Menschen liebende Verehrung für einen
Augustin, der in unserer Phantasie als
der geistige Vater Luthers Gestalt gewonnen
hat. Eine Richtung, die an seinen Namen

anknüpft, konnte nur über Trümmerstücke hinschreiten, konnte Begeisterung nur benützen, aber nimmermehr wecken. Alles Leben ist ihr nur da um des Zieles willen, das diesem Leben gesetzt ist; jede That, die aus aufwallendem Gefühl geboren wird, ist verdammenswert, wenn das Gefühl rein menschlich natürlich ist, und versetzt ihren Thäter unter die Heiligen, wenn das Gefühl befruchtet ward durch die Gedankengänge dessen, der selbst in sich die natürliche menschliche Reinheit ertötet hatte.

Ein erster Versuch, in dem Gebiet des späteren Deutschlands den Augustinismus in seiner anspruchslosesten Form zu verwirklichen, ist von einem Manne unternommen worden, dessen Gestalt sich in scharfkantigem Umriss von dem dunklen Untergrund der Ueberlieferung des fünften Jahrhunderts abhebt, von Severin. Auch wer zunächst von seinem Wirken absieht, kann leicht vermuten, dass ihm die Kenntniss augustinischer Anschauungen vielleicht wegen unmittelbarer Berührung mit dem Nordafrikaner nicht fremd geblieben ist. Der Schüler des Mannes, der geflüstert über seine Heimat und Herkunft sich in Schweigen

hüllte, Eugippius, bezeugt nach einigen Handschriften der Biographie, dass er nach seiner Sprachweise offenbar ein Afrikaner war, der, des Lateins völlig mächtig, Beziehungen zum orientalischen Mönchstum gehabt hat¹⁾. Da er erst nach Attilas Tod, also nach dem Jahre 453 auf den Schauplatz seiner späteren Thätigkeit, in das römische Süddonauland kam, so ist es keineswegs ausgeschlossen, dass er mit dem Augustinismus vertraut war, dessen Begründer ja schon im Jahre 430 gestorben war. Von seinem Schüler und Biographen Eugippius steht wenigstens nach dem Urteil des Cassiodor fest, dass er aus den Schriftwerken des heiligen Augustin einen Auszug angefertigt hat²⁾.

Wie dem aber auch sei, Severin ward in Ofternorikum an der Enns und bis hinein ins Alpengebiet und nach Salzburg

hin der allseitig anerkannte Organisator einer Kirchengemeinschaft, die alle Kräfte des sinkenden Römertums gegen die anstürmenden germanischen Stämme der Rugier, Alamannen, Thüringer und Goten Pannoniens zusammenfasste. Er wusste so geschickt zu operieren, dass er mit den Fürsten der Germanen, vornehmlich mit denen der Rugier und Alamannen, sogar in freundschaftliche und friedliche Beziehungen geriet und die Kirche zur alleinigen Vertreterin der wirtschaftlichen Reformthätigkeit unter einer Bevölkerung erhob, die an der staatlichen Macht nicht den geringsten Rückhalt im Kampfe des Lebens besass.

Die wirtschaftliche Not des Süddonaulandes war unbeschreiblich. Der Ackerbau lag völlig darnieder, da er nur von den Stadtbewohnern betrieben wurde, die in der Bestellung der Felder zudem fortwährend durch die Kriegsunruhen gestört wurden¹⁾; meist unterblieb die Einfuhr und die Löhnung der Soldaten, wenn Handelsperren, wie die der Rugier gegen Passau²⁾, von den Germanenfürsten verhängt

wurden. Unter einer Hungersnot nach der anderen litten die Bewohner, sie vermögen der Heuschreckenplage nicht Herr zu werden und flüchten rastlos von Stadt zu Stadt: das ganze Land ist in furchtbarer Verwirrung und Erregung.

Allenthalben war da Severin auf dem Plane. Selber abgehärtet und abgemagert, ohne Nahrungsbedürfnis, ein lebendiges Beispiel frischester rüstiger Kraft und Zähigkeit¹⁾ inmitten eines offenbar verzärtelten Geschlechtes, trug der selbst bei starrem Winterfrost barfuss einherschreitende Mann im unscheinbaren Gewande unablässig dafür Sorge, dass die verwöhnten reichen Städter sich ihres sorgsam aufgespeicherten Ueberflusses entäusserten²⁾, lehrte, wie man einen fluss, der über das Ufer getreten war, zurückdämmen³⁾ und die dicke E isrinde brechen konnte, die die Schifffszufuhr aus Rätien nach den Gestaden der Donau zurückhielt⁴⁾. Abseits von den prächtig ausgestatteten

Kirchen sammelte er in entlegenen schlichten Klösterlein draussen zwischen Weinbergen¹⁾ die Gehilfen seiner Arbeit und mahnte sie, echt augustinisch, ihre familien und Eltern zu verlassen, der Lockung irdischen Prunks zu widerstehen und alle fleischlichen Begierden im bitteren Quell der Thränen zu ersticken. Bei faviana, oberhalb der jetzigen Donaustadt Pöchlarn, bei Passau und Salzburg²⁾ sind da in beschaulicher Einsamkeit aus einzelnen Hütten seine Klosterstiftungen erwachsen. Aber mit Palliativmitteln allein³⁾ hat er keineswegs der Bitterkeit der Zeit zu steuern gesucht. In seinem erfindungsreichen Kopfe erstand der kühne Plan, der ungeheuren Wirtschaftsplage dadurch ein für allemal ein Ende zu bereiten, dass er der Provinz das eine sicherte, was ihr im Grunde not that: die Selbständigkeit des Wirtschaftsgebietes, die wirtschaftliche Unabhängigkeit von der Nahrungsmittelzufuhr aus fremdem Produktionsgebiet, die doch beständig durch Handelsperren bedroht

war. Zu diesem Zwecke organisierte er die bedeutungsvolle Institution der kirchlichen Zehenten.

Es scheint, dass der Zehent als kirchliche Abgabe im Donaugebiet schon vor Severin bestanden hat¹⁾, jedenfalls aber war er nur vereinzelt erhoben worden und hatte auch nicht dem Zwecke gedient, dem er jetzt zu eigen gemacht wurde, um so weniger, als erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts überhaupt genauere Vorschriften über die Verwendung der kirchlichen Einkünfte auftauchten²⁾. Die Unterstützung aller Notleidenden in Norikum, nichts Geringeres wurde von Severin als Bestimmung des Zehenten verkündigt. Unter dem fördernden Beistand der norischen Geistlichkeit ging er alsdann daran, den Zehent fest zu fixieren in der Spende von Früchten, Lebensmitteln, Kleidungsstücken und Gebrauchsgegenständen aller Art. Nach den Erzählungen des Eugippius sind Almosen und Zehent gleichsam die Talismane, die alle Nöte und Gefahren des Lebens vertreiben, so die Hungersnot in Faviana und die Heuschreckenplage, durch die die Bewohner von

Kuchel an der Salza heimgesucht werden, aber auch die Gichtschmerzen, die zwölf Jahre lang einen Rugier unerträglich geplagt hatten¹⁾. Es ist bezeichnend, dass Severin seiner Thätigkeit einmal das Motto setzte: „Wenn ihr den Armen den Zehent gegeben hättet, so würdet ihr euch nicht allein den ewigen Lohn erwerben, sondern auch Ueberfluss haben an allerlei zeitlichem Gut“²⁾ — ein klarer Hinweis auf die Anschauung des Augustinismus, dass durch das Opfer irdischen Besitzes das himmlische Heil erkaufte werden kann, aber auch auf die volkswirtschaftliche Bedeutung, die einer organisierten Sparsamkeit für die Beseitigung der Armut und die Steigerung des Wohlstandes innewohnen muss. Den Mönchen der von ihm errichteten Klöster hat dann Severin die Einsammlung aller dieser Gaben übertragen und aus dem gewonnenen Gut neben Armenunterstützungskassen auch Loskaufskassen begründet, mit deren Hilfe er Gefangene aus der Macht der Barbaren erlöste³⁾. Alle diejenigen

aber, die sich aus irgend einem Grunde der Leistung des Zehnten zu entziehen wussten, verfielen der härtesten Bestrafung, die der strenge Asket, der erst nach Stillung des Hungers der Armen selber das Gefühl der Sättigung empfand, unerbittlich über sie verhängte¹⁾.

Diejenigen, die eine Sammlung von Gaben frommer Gläubigkeit dem Heiligen überbringen, fallen selbst auf dem im Winterfrost starrenden Kamm der Alpen nicht der Kälte zum Opfer, sondern werden in wunderbarer Weise durch die eisige Einöde ihrem Ziele zugeführt. Als aber die Bewohner von Tiburnia mit ihrer Armensteuer allzulange zögern, da gerät diese in die Hand der Barbaren, und die schon gelblich schimmernde Saat der säumigen Bürger von Lorch wird durch den Mehltau verderbt und erst, als die Lorcher den Zehnten entrichten, durch einen milden Regen vor weiterem Schaden behütet.

Wenn wir den Worten seines Biographen Glauben schenken dürfen, so war es den angestregten Bemühungen Severins

gelungen, fast alle Stadtbewohner Norikums in ausgiebiger Weise zu unterstützen¹⁾. Widmete er doch selber sich so unausgesetzt dem grossen Organisationswerk, dass er sogar auf die ihm angebotene Bischofsstelle von Lorch²⁾ glaubte Verzicht leisten zu müssen.

Wie man aber auch die Persönlichkeit des Severin auffassen mag, dass seine Wirtschaftsreform in der Provinz Norikum ein erstes leises Aufflackern des Augustinismus auf deutschem Boden darstellt, sollte billig nicht bezweifelt werden; mitten zwischen zwei feindliche Volksindividualitäten hat er die Kirche gestellt als bestimmende Macht des wirtschaftlichen Fortschrittes, die unter Berufung auf sein ewiges Heil dem Menschen die Opfer abzwängt, deren sie selbst zur Umgestaltung dieses irdischen Lebens bedarf. Dem politisch scharfsichtigen Rugierkönig feva, der die römische Bevölkerung von Lorch durch anderweitige Ansiedelung in seinen Städten vor den Beutezügen der Alamannen und Thüringer sichern wollte, ruft der

Heilige zu: „Gedenke daran, dass dein Vater während der Dauer seiner Herrschaft nichts unternahm, ohne zuvor meinen Rat zu hören. So hat ihm denn auch sein reiches Glück gezeigt, wieviel wert ist ein gehorsamer Sinn. Deshalb übergieb meiner Sorge und Obhut diese Leute von Lorch!“ Nicht also das Kolonisationswerk aufzugeben, verlangt der Vertreter der Kirche von der weltlichen Macht, sondern die Einwilligung zu seiner Vollendung seitens der Kirche. „Denn fortan“, so schreibt Eugippius, „lebten die Römer, die der heilige Severin in seinen Schutz genommen, durch gütliche Verträge in die Städte verteilt, mit den Rugiern in freundschaftlichem Bündnis“¹⁾. Das Problem völlig zu lösen, hat Severin in der verzweiflungsvollen *Décadence* des fünften Jahrhunderts freilich nicht vermocht, aber ihm gebührt der zweifelhafte Ruhm, es zuerst auf deutschem Boden gestellt zu haben.

Als Severin am 8. Januar des Jahres 482²⁾ starb, sank denn auch die kirchenwirtschaftliche Organisation des

Süddonaulandes mit ihm ins Grab, und keiner der Bischofssitze, die zu seiner Zeit bestanden, überdauerte die Wende des sechsten Jahrhunderts, weder das oberkärntische Tüburnia noch Pettau und Lorch. Nur die Erinnerung an den einstigen Bestand einer Diözese Lorch sollte seit dem zehnten Jahrhundert, wo die Biographie Severins in den Besitz der Kirche von Passau gelangt ist¹⁾, von dieser zur fälschlichen Begründung eines Vorranges vor dem Bistum Salzburg benützt werden. Schon wenige Dezennien nach Severins Tod hatte die Staatsgewalt des Rugierfürsten Friedrich „das Gut der Armen und Gefangenen“²⁾ geraubt, die romanische Bevölkerung Norikums war von Odovakar nach Italien verpflanzt, und mit dem Armengut und dem Volke verliess auch Kirchenthum und Klosterwesen das Gebirgsland im Süden der Donau. Als zwei Jahrhunderte später der Missionsbote Rupert nach Lorch und Salzburg kam, stiess er nur auf spärliche Trümmerstücke ehemaliger aufopfernder Arbeit

und Organisation. Vollends aber konnte keine Rede sein von einem fortdauernden und dann durch Passau weitergeführten Erzbistum Lorch, wie das zuerst Bischof Pilgrim von Passau (971—991) und ihm nach die unkritische Tradition des Mittelalters angenommen hat¹⁾.

Den Iren fiel die Aufgabe zu, in jenen Gegenden von neuem zu beginnen, aber den Angelsachsen war es beschieden, das Werk in dem Sinne, wie es Severin begründet, geleitet von dem Geiste des Augustinismus, weiterzuführen. Mehr als weitverzweigte Erörterungen spricht eine historische Szene, die aus dem Jahre 729 überliefert ist²⁾: Der Angelsachse Willibald, der von Bonifatius später geweihte Bischof von Eichstätt, stand damals in Neapel am Grabe des Heiligen von Norikum, unter dem Himmel Italiens der deutsche Priester aus dem fernen Lande der Angeln an der Gruft des Afrikaners, der an der Donau gelebt und für den Augustinismus gewirkt hatte, im Angesicht der Vergänglichkeit alles Irdischen

die Verkörperung der völkerverbindenden und die Individuen überdauernden Macht eines gewaltigen Gedankensystems von unerbittlicher folgerichtigkeit.

Ehe aber die Gegensätze allenthalben schärfer aufeinander prallten, versuchte vorerst eine eigentümliche Richtung der Kirche, die seitab von der allgemeinen Entwicklung des abendländischen Christentums ein klösterliches Stilleben führte, die Germanen einzuweihen in den hohen Gedankeninhalt des Urchristentums und seines göttlichen Begründers. Es waren die Iren. Wie ein freundliches sonnenbelles Idyll vor dem schwülen Tage des Kampfes erscheint ihre Mission unter unserem Volke.

Auf ihrer Seite waltete jene milde und tolerante Stimmung, als deren Vertreter einer der einsichtsvollsten Kirchenfürsten, Papst Gregor, um das Jahr 600 an den bischöflichen Bekehrer der Angelfachsen die Worte gerichtet hatte¹⁾: „Keinesfalls soll man

die Göttertempel unter jenem Volksstamme zerstören, sondern nur die Götterbilder, die in den Tempeln sind; mit Weihwasser besprenge man diese Tempel, errichte darin Altäre und fülle diese mit Reliquien. Sind die Tempel gut gebaut, so muss man sie aus dem Kult der Dämonen in die Verehrung des wahren Gottes umwandeln, damit das Volk seine Tempel nicht der Zerstörung preisgeben sieht, von Herzen seinen falschen Glauben ablegt und in der Erkenntnis und Anbetung des wahren Gottes desto williger zu den gewohnten Stätten hinzupilgere. Und weil die Angelsachsen gewohnt sind, viele Stiere ihren Göttern zu opfern, so soll man ihnen diese feier nicht antasten; sie mögen immerhin am Tage der Kirchweih oder des Gedächtnisses der Heiligen, deren Reliquien zu zeigen sind, sich rings um die aus Tempeln

umgeweihten Kirchen Hütten aus Baumzweigen errichten und beim heiligen Mahle ihre feier begehen, aber nicht dem Teufel ihre Opfer darbringen, sondern Gott zum Lobe ihre Tiere schlachten und essen und dem Geber alles Guten für ihre Sättigung Dank sagen. Nur wenn man diesem Volke einige äusserliche freuden lässt, vermag man es desto leichter zu den inneren freuden hinüberzuleiten“ ❀❀❀❀❀❀❀❀❀❀

Wenn die Völker zusammentreffen, fällt bei der Entscheidung über die Einwirkung des einen auf das andere nicht immer nationale Verwandtschaft oder Gegnerschaft ausschlaggebend ins Gewicht. In gar vielen Fällen hat sich die Kulturgemeinschaft stärker erwiesen als die Stammesverwandtschaft, eine bestimmte Grundlage musste in einem Anschauungskreise über die wesentlichen Heussierungen des Lebens, wie in diesen selber, bereits gegeben sein, ehe das von einem Volke auf irgend einem Gebiet gewonnene Neue auf das mit ihm in Verbindung gebrachte andere Volk eine nachhaltige Wirkung zu üben vermochte. Einen der besten und schlagendsten Beweise für diese geschichtsphilosophische Wahrnehmung liefert der Verlauf der irischen Mission unter dem deutschen Volke. Die mehr oder minder gelehrte Forschung hat mit erstaunlichem Spürsinn den unglaublichsten Hypothesen nachgegrübelt, um die Missionserfolge der Iren unter unseren Altvordern zu erklären und zu rechtfertigen. Die einen fabelten von einer in Verfassungsrecht

und Dogma mit der späteren deutschen Reformation sich berührenden Irenkirche¹⁾, die anderen von einer der deutschen Nationalität bewusst Rechnung tragenden Diplomatie der fränkischen Hausmeier²⁾. Der vorurteilsfreien rechts- und kirchengeschichtlichen forschung der Deutschen und Engländer³⁾ gebührt das Verdienst, den

Boden bereitet zu haben, auf dem die Wirtschaftsgeschichte weiterzubauen unternimmt.

Man darf nicht nach der Weise Niebuhrs einfach die ältesten Ueberlieferungen eines Volkes über Bord werfen, sondern man muss aus ihnen die geschichtliche Wahrheit herauslesen. So wird der Historiker ebensowenig die Heiligenlegenden des Mittelalters oder die Lebensbeschreibungen der Iren einfach skeptisch abweisen, aber auch nicht kindesgläubig nach der Weise Ebrards alles, was sie berichten, für wahr halten, sondern in der sagenhaften Form nach dem geschichtlichen Inhalt und Kern Ausschau halten.

Das fremdem Einfluss so leicht zugängliche keltische Volksidiom war wie in Gallien auch in Britannien dem siegreichen Römertum erlegen. Und wie in den rheinischen Landen im Laufe des fünften Jahrhunderts gerade im Gegensatz zu dem vordringenden heidnischen Germanentum des fränkischen Stammes das Christentum an Ausbreitung unter der romanisierten Bevölkerung

gewann, insofern es als letzter Hort einer untergehenden Welt erschien¹⁾, so hat sich nach dem westlichen Teil der britischen Inselgruppe nach den Bergen von Wales gleichfalls im fünften Jahrhundert²⁾ das Christentum auf der flucht vor den heidnischen Angeln und Sachsen gewendet. Merkwürdig, dass jene beiden germanischen Volksstämme, deren Gegensatz auf dem festlande drei Jahrhunderte später gerade durch ihre Stellung zum Christentum so ungeheuer verschärft worden ist, im fünften Jahrhundert am Rhein und an den flüssen und Seen Irlands die mittelbare Ursache zu den fortschritten des Christentums abgaben. Die Lehre, die Palladius und Patrick um das Jahr 432 den Iren brachten, wanderte dann ein Jahrhundert später um das Jahr 565 weiter nach Schottland, wo der 44jährige Kolumba der Heltene, ein „zweiter Abraham“³⁾, auf der kleinen Hebrideninsel Jona das Kloster Hy gründete, einen Mittelpunkt für weitere

Missionsthätigkeit unter Schotten und Sachsen, ja bis hin zu den Eisfeldern Islands und der Sonne Italiens. In eigenartiger, durch den Gegensatz zu den romanisierten Angelsachsen verschärfter Weise bildete sich hier im Norden unter Iren und Schotten eine an die Abteikirche von Hy angegliederte¹⁾, von der römischen in vielen Punkten verschiedene Kirchenverfassung aus. Dieselben Kreise, deren hohe wissenschaftliche Thätigkeit sich eine Stimme des zwölften Jahrhunderts nur in Anlehnung an die nach Irland vor den Hunnen geflüchteten römischen Lehrer denken konnte²⁾, haben zugleich ihrer Kirche eine eigentümliche Ausbildung gegeben, der der wirtschaftliche Gedankenkreis ihrer Missionsboten den wesentlichsten Inhalt entnommen hat.

Aus der irischen Kanonensammlung, die im Ende des siebenten Jahrhunderts entstanden ist³⁾, springen noch manche

Sonderzüge der irischen kirchlichen Wirtschaftsanschauung entgegen. Da herrschte eine durchweg klösterliche Organisation, sie stellte einen Klosterbund dar, der wieder in verschiedene Sonderbünde zerfiel unter der jedesmaligen Vorstandschaft eines Hauptklosters¹⁾. Ueber tausend Klöster waren, wie uns Kolumba bezeugt, in seiner Heimat Irland vorhanden²⁾. Einem dieser Klöster gehörte auch der Bischof an, oder er stand wenigstens in gewisser Beziehung zu ihm, war als solcher von dem Klosterabt abhängig³⁾ und nicht im Besitz einer festen ihm unterstellten Diözese⁴⁾. Der Bischof war eine Art von Weibbischof und hatte nur für die Bedürfnisse der Seelsorge, für die Pontifikalien, Sorge zu tragen. Bischöfe gab es in Irland demzufolge eine ungeheure Zahl. Patrick allein

soll deren 300 geweiht haben, in späterer Zeit hört man gar von 700 Irenbischöfen¹⁾). Die Erledigung aller rechtlichen und wirtschaftlichen Obliegenheiten gehörte ganz allein den Oberen der verschiedenen Klostergruppen. Das Wirtschaftsleben empfing inmitten der irischen Kirche Regel und Norm nicht von einem Einzigen, dem Diözesanbischof der römischen Kirche, dem gegenüber Ungehorsam von Gregor v. Tours als schlimme Ketzerei angesehen wurde²⁾), sondern von einer Mehrheit, der Klostergruppe oder dem zu einer Klostergemeinschaft zusammengeschlossenen Verbands mönchischer Asketen, und mochte auch im Einzelfalle der Wille eines Einzigen, des Abtes, ausschlaggebend gewesen sein, der Abt war doch nur das die Beschlüsse der klösterlichen Genossenschaft ausführende Organ. „Das Kloster wird vom Abt regiert, den die Bischöfe gemeinschaftlich mit dem Rat der Brüder erwählt haben“ — so schreibt der gelehrte Beda³⁾ — und „alle Priester sorgen in

Gemeinschaft mit dem Bischof dafür, dass die Mönchsregel bewahrt werde“. Jedenfalls erschien dem einfachen Manne des Volkes, mit dem diese Irenklöster in Verbindung traten, auch der Abt, der im Namen des Klosters sein Amt übte, ungleich menschlich verständlicher und näher als der Diözesanbischof, der ein dem neubekehrten Heiden vollständig ungreifliches Etwas, die allgemeine Kirche, vertrat¹⁾ und in ihrem Namen Recht und Wirtschaft beeinflusste. Welche Wirkung auf das Volk musste gar ein Kloster gewinnen, das wie das Waliserkloster Banchor²⁾ im Anfang des siebenten Jahrhunderts über die stattliche Anzahl von 2000 Mönchen verfügte. Die Einrichtungen orientalischer und namentlich ägyptischer Klöster³⁾, deren Kenntnis nicht nur durch die Lektüre der

Kirchenväter¹⁾), sondern auch durch irische Pilgerfahrten nach dem Osten²⁾ sich verbreitet haben kann, mögen dabei in gar manchen Beziehungen vorbildlich geworden sein für die Institutionen der Irenklöster und jene ursprüngliche Begeisterung des Orients für das Mönchswesen über die Widerstände des Abendlandes hinweg unmittelbar auf die „Insel der Heiligen“ verpflanzt haben. Auf diesem Wege haben vielleicht auch die Iren den Gebrauch des griechischen Wortes παπᾱς „Pfaffe“ kennen gelernt, das die Nordländer als Bezeichnung gerade für die irischen Anachoreten Islands bei ihrer Ansiedlung auf dieser Insel im Gebrauch gefunden haben³⁾. Die Beziehungen des irischen Klosterwesens zu dem orientalischen sind vielleicht viel inniger gewesen, als das dem rekonstruierenden Historiker im

neunzehnten Jahrhundert nachzuweisen gelingt. Die eigenartige Stellung der Klosterbischöfe findet wohl in diesen Beziehungen ihre Erklärung. Denn gerade die aus Laien gebildeten orientalischen Asketengenossenschaften bedurften zur Verrichtung des Gottesdienstes besonderer im Kloster angestellter Geistlichen¹⁾, denen also die Irenbischöfe entsprochen hätten. Auch das fällt ins Gewicht, dass jene ältesten Mönchsregeln²⁾ keine Bestimmungen über die Stellung der Klöster zum Diözesanbischof enthielten, also für die Kongregationen der Iren keinen fremdartigen Rechtsstand verbindlich machten.

Auch in einzelnen wirtschaftlichen Bestimmungen der irischen Kanonensammlung finden sich der den ältesten orientalischen Mönchsregeln verwandten Züge genug. Wie hier kein Mitglied der Genossenschaft Eigentumsrechte besitzt³⁾, so besitzt auch der Abt oder Bischof im Irenkloster keine Testierfreiheit

über das kirchliche Eigentum¹⁾. Und wenn es scheinen sollte, als ob die Erlaubnis, das persönliche Eigentum davon auszunehmen, einen Widerspruch zu der orientalischen Mönchsregel, wonach das durch Handarbeit Erworbene dem Kloster gehört, enthielte, so beschränkt eine irische Synode die Dispositionsfähigkeit des Bischofs auf persönliche Gebrauchsgegenstände²⁾.

Gilt doch auch im Pachomianischen Mönchstum die Bestimmung, dass der einzelne Mensch nicht einmal die Arbeitsutensilien sein eigen nennen darf und seine Kleidung stets, wenn sie schmutzig oder unbrauchbar geworden ist, zurückzugeben hat³⁾.

Eine von der sonstigen kirchlichen Wirtschaftssitte aber vollständig abweichende Praxis befolgte die irische Kirche in allen

fragen, die mit einer Vermehrung des kirchlichen Besitzstandes in Verbindung standen. Hier herrschte wenigstens der Theorie nach eine fast modern gemahnende Liberalität. Einmal wird als äusserste Grenze der Begräbnisgebühr, die im Todesfalle an die Kirche geleistet werden soll, der Wert einer Kuh festgesetzt¹⁾, ein andermal wird geradezu bestimmt, dass der Schuldner dem Gläubiger ausser der geliehenen Summe auch noch einen Zins zu entrichten hat mit dem naiven Zusatz²⁾, dass der „menschliche“ Gläubiger keine Verzinsung beanspruchen dürfte, der „unmenschliche“ dagegen 20% einzuziehen berechtigt ist — ein interessanter fingerzeig für alle theoretischen und praktischen Anhänger des kanonischen Zinsverbotes. Aber es ist klar, dass die Kirche als Vertreterin der Menschlichkeit

unmöglich dulden konnte, dass sie zu den „inhumani creditores“ gerechnet würde.

Nächst charakteristisch für die Art, wie unter den Iren die kirchliche Armenpflege gehandhabt wurde, sind verschiedene Kapitel des 42. Buches der Kanonensammlung. Da suchte man der allzugrossen Ausbeutung der frommen Gläubigkeit dadurch zu steuern, dass man den Mönchen nur dann die Unterstützung eines Bettlers gestattete, wenn diesem eine Empfehlung von seiten irgendwelcher katholischen Verwandten zur Seite steht¹⁾. Welch ein Gegensatz selbst gegen die verwandte Verordnung des Konzils von Chalcedon (c. 11), die zur Empfehlung eines unterstützungsuchenden fremden das Zeugnis des Diözesanbischofs forderte!

Auch in den irischen Bussordnungen finden sich ähnliche Grundzüge, Mahnungen zur Unterstützung Unglücklicher und hungernder Reisender²⁾; aber wenn

auch Almofengeben als eine Forderung der Buſſe gilt¹⁾, als Kern der Armenpflege erſcheint auch hier die private Wohlthätigkeit, deren durchaus freiwilliger Charakter genügend und ausdrücklich gewahrt iſt²⁾, und keineswegs alle Gaben wurden von der ſo wenig habgierigen Kirchengemeinſchaft angenommen³⁾.

Schließlich erhebt ſich die iriſche Kirche gar zu dem Satze, daß der Almofenſammler ſich nicht an die Kirche, ſondern an den König und die Gemeinde wenden ſolle⁴⁾. Hier, auf wirtſchaftlichem Gebiet, könnte man der Meinung Ebrards einen Schritt entgegenkommen, obwohl er ſelbſt nach dieſer Seite ſeine Theſe nie zu ſtützen geſucht hat. Es iſt bekanntlich die Reformation geweſen, die den Gedanken einer weltlichen Gemeindearmenpflege proklamiert hat. Und hier iſt es die alte iriſche Kirche, die bereits die Würdigkeit der Almofenempfänger zur Grundlage der Wohlthätigkeit

macht und demgemäss die, welche Gaben heischen, an Staat oder Kommune verweist.

Die Bestimmungen endlich, die von den Irischen Synoden in fragen des Erbrechts getroffen worden sind, entbehren gleichfalls jenes hässlichen Beigeschmackes, dass unter allen Umständen eine Vergrösserung des Kirchengutes erstrebt werden müsse. Hierbei werden nun zwar die Verfügungen des mosaischen Gesetzes eingeschränkt, vermöge deren die leiblichen Erben die allein Erbberechtigten sind¹⁾, hierbei wird die Testierfreiheit der frauen über Immobilien im Interesse der familie auf Grund der Kirchenväter an die Zustimmung der Verwandten geknüpft, und nur im falle diese erfolgt ist, darf die Kirche die Erbschaft annehmen²⁾; auch der Kranke kann nur über seine Mobilien, nicht über seine Erbäcker zu Gunsten der Kirche Verfügungen treffen³⁾. In Wahrheit finden wir aber hier eine Anerkennung des heimischen Erbenwartrechtes vor, das auch im skandinavischen

Norden Vergabungen an die Kirche zum Nachteil des echten Erben nur ausnahmsweise gestattete und sehr erschwerte¹⁾. Auch die Maximalgrenze der Testate an die Kirche hat die irische Kirche auf ein Drittel der Erbschaftsmasse festgesetzt, ohne dabei den Staat zu vergessen, dem gleichfalls ein Drittel gebühre, so dass den rechtmässigen Erben das ihnen zukommende Drittel kirchenrechtlich gesichert erscheint²⁾. Welch ein Gegensatz zu den Anschauungen des innerhalb der römischen Kirche erwachsenen Salvian: „Wer sein Vermögen seinen Kindern hinterlässt, statt es der Kirche zu schenken, der handelt gegen den Willen Gottes“³⁾.

Nürwahr, diese wirtschaftspolitischen Grundsätze umschreiben exakter und zutreffender, als das die theologisch-kirchenrechtliche Phrase vermag, die in sich

geschlossene Besonderheit irischen Kirchentums. Der Mittelpunkt des gesamten an die Kirche angegliederten Lebens ist das Kloster, nicht der in und unter dem klösterlichen Verbande wirkende allein auf die Seelsorge beschränkte Bischof, dessen Verwaltungsthätigkeit nicht an eine fest umgrenzte Diözese geknüpft erscheint. Die klösterliche Gemeinschaft steht aber nicht in einer Linie mit irgendwelchen mehr oder minder lose gebildeten Korporationen, sondern erscheint wie eine neugeschaffene Stammesgenossenschaft, ein weitverbreiteter und in sich geschlossener, einheitlich regierter Verband. Man hat die Hepte geradezu als die Häupter der neu sich bildenden Familien bezeichnet¹⁾. Jedenfalls war die Kirche Irlands auch sozial verschieden von der des übrigen England, mit

der mönchartigen Grundlage verband sich eine durchaus stammgenossenschaftliche Struktur des irischen Kirchentums. Und diese Klosterkirche, feind aller Erbschleicherei und aller allzu gewinnfüchtigen klerikalen Eigentumsge-lüste, meint es aufrichtig mit der Armut, so-fern sie Müssiggang ausschliesst und nicht auf einen an Zelotismus gemahnenden Glaubens-übereifer spekuliert. Sie achtet die Rechte der natürlichen Grundlage des Volkslebens, der familie, ebenso wie sie den Befugnissen der öffentlichen Gewalt den Wirtschaftsbezirk zu-weist, auf dem sie allein zu walten berechtigt ist. Wert und Bedeutung der Arbeit für die Genossenschaft ist ebenso gewürdigt, wie die Nutzbarkeit des in rechtmässiger Weise er-worbenen Vermögens¹⁾. Man könnte sagen: diese Kirche zeigt eine weitherzige Milde, einen freien Welt-sinn, der durch alle Wandlungen der Jahrhunderte hindurch die Nährkraft der besten Erfolge des Christentums geblieben ist. frei-lich, die Schwäche der Stärke liegt auf der Hand:

jede Richtung des Lebens, die alles gehen und liegen lässt, wie es geht und liegt, öffnet der harten Willkür die Thore oder läuft selbst Gefahr, inmitten des wirren Durcheinanders der Gegensätze über den Erfolg des Augenblicks die Erfolge der Dauer hinzugeben. Vor der Logik der Geschichte hält kein Präcedenzfall stand.

In dem geschilderten Anschauungskreise des Altirentums sind die Männer herangewachsen, die den Stämmen der Germanen zuerst die christliche Kirche und ihre Einrichtungen lieb machen sollten.

Welcher Beweggrund die irischen Glaubensboten nach dem festland getrieben hat, wer will es endgültig entscheiden. Die meisten neueren Geschichtswerke¹⁾ reden beständig von der grossen unbezwinglichen Wanderlust des irischen Volkes; vermutlich schwebt ihnen dabei die Erinnerung an die Wanderung der

Keltenstämme, die sich seit dem siebenten vorchristlichen Jahrhundert über Italien, die Balkanhalbinsel und Kleinasien ergoss¹⁾, vor, möglicherweise gehen aber auch diese Heusserungen auf den Reichenauer Abt Malafrið Strabo († 849) zurück, der erklärte, den „Schotten sei die Wanderfucht geradezu zur zweiten Natur geworden“²⁾. Andere erachten es für eine überwundene irrige Auffassung, dass der Drang nach Missionsthätigkeit die Iren auf den Kontinent getrieben habe³⁾. Mir will indessen diese Auffassung gar nicht so irrig erscheinen, hat ja doch auch der ältere Kolumba die Mission in Schottland entfaltet⁴⁾, so dass also die Bekehrungsarbeit keineswegs ausserhalb des Gedankenkreises der irischen Klosterkirche gelegen hat⁵⁾.

Es ist zunächst wohl zweifellos, dass die in der Irenkirche vorhandene, mit dem Geist des Urmönchtums übereinstimmende Neigung zur Askese und Selbstkasteiung die Blicke der Klostergenossen vor allen Dingen auf unwirtliche Waldgegenden gerichtet hat¹⁾, wie ja auch die Kolonisationsarbeit der Mönchsorden des Hochmittelalters, der Prämonstratenser und Cisterzienser, durch asketische Stimmungen beeinflusst worden ist, und wie noch im achtzehnten Jahrhundert Rousseau sein krankhaft verstimmtes Gemüt aus der Kultur in die Wildnis geflüchtet hat.

Wie immer ist dann auch diese Auswanderung jedenfalls mit durch den Zuwachs der Bevölkerung beeinflusst

worden. Wenn es feststeht, dass im siebenten Jahrhundert die gesteigerte Zunahme der Familien sich so bemerkbar machte, dass die Volksgenossen ohne Schwierigkeit im Bereich dieser Familien über den sechsten Grad hinaus heiraten konnten und dass man zu mancherlei Aufteilungen des Landes und weitgehenden Einbegungen der Grundstücke Zuflucht nehmen musste¹⁾, so ist es selbstverständlich, dass auch im Ausgang des sechsten Jahrhunderts schon diese Mehrung der Bevölkerung in Irland gefühlt worden ist. Nur dass noch nicht der rechtliche Niederschlag der vollzogenen sozialen Wandlung eingetreten war.

Wir wissen überdies aus einem Brief, den Beda im Jahre 734 an den Bischof Ecgbert von York gerichtet hat, dass die Söhne, die nicht mit Land ausgestattet werden konnten, „statt für ihr Vaterland zu

kämpfen“, über das Meer hin auswandern¹⁾. Zunächst ist das nun ja für das achte Jahrhundert und für die Kirchenverhältnisse des gesamten Britannien konstatiert; allein wenn ein so umsichtiger Kenner englischer Dinge, der der Zeit denn doch noch etwas näher steht als wir, so urteilt, so dürfte die Annahme, die mit ihm in der Uebervölkerung einen der Gründe zur Wanderung der Mönchscharen von den britischen Inseln nach dem Festlande erkennen will, keineswegs allzusehr in der Luft schweben.

Wie man in der Bevölkerungssteigerung, die nicht jedem Stammesgenossen mehr den genügenden Nahrungsspielraum übrigliess, den noch durchaus nicht hinlänglich gewürdigten Grund sehen kann, der gar oft den Einzelnen ins Kloster trieb, so wird man überhaupt fast alle grösseren Volkszüge der mittelalterlichen Welt ins letzte hierauf zurückzuführen haben. Sind doch beispielsweise auch die Heerfahrten der Wikinger nach neuesten Forschungen durch die Uebervölkerung Dänemarks im neunten Jahrhundert veranlasst

worden¹⁾. Mehr noch als in der Gegenwart erschien jenen Zeiten und Menschen beim Eintritt einer Uebervölkerung die Auswanderung als das einzige und bequemste Allheilmittel, das ja schon Platon als das Reinigungsgift gesellschaftlichen Krankheitsstoffes gepriesen hatte²⁾. Nach dem Gesetze, dass, wo Raum und Boden zum Leben ist, die Keime desselben dorthin treiben, sind auch die Scharen irischer Mönche seit dem Anfang des siebenten Jahrhunderts über das Meer gezogen, um eine neue Stätte zukunftsreicher Thätigkeit zu erlangen.

Dem ausgesprochenen Kolonisationsverständnis der Iren musste zudem klar werden, dass der Boden des ersten irischen Koloniallandes, Schottlands, das zumal im Nordwesten unter den Wetterstürmen eines rauhen Klimas unfähig zu leiden hatte — man hat berechnet, dass Dreiviertel des schottischen Bodens überhaupt unkultivierbar sind³⁾ —

keineswegs durch die Hoffnung dauernder Erfolge die mühevollen Arbeit der Gegenwart verlohnte. Und wiederum wandten sich die Blicke der Iren nach der ferne hin, wo sich die Möglichkeit bot, durch Fleiss und Thatkraft über eine extensive Weidewirtschaft hinauszukommen. Nichts zieht den Menschen stärker hinaus aus seinem Vaterlande und aus seiner Freundschaft in das ungewisse Schicksal eines fremden Landes, als wenn er inne werden muss, dass selbstverleugnende treue Arbeit in der Heimat nicht mehr die Bürgschaft hinreichender Erfolge zu bieten vermag. Wallensteins Gedanke: „Wenn ich nicht wirke mehr, bin ich vernichtet“ ist vielleicht zu allen Zeiten der Menschengeschichte der übermächtige Ansporn zur Auswanderung und zur Kolonisation gewesen. Und mehr, als es so obenhin scheinen mag, ist die Rolle, die ein Volk in der Kolonialpolitik spielt, bedingt durch die eigenartige Natur seines Heimatlandes.

Schliesslich aber spielt bei der Auswanderung der Missionsboten nach dem Festland meines Erachtens auch die politische Konstellation in Britannien ihre Rolle. Auf

der flucht vor dem vordringenden nordischen Wikingertum zogen jene Männer auf weiter Pilgerfahrt in die fremde¹⁾; die von den Angelfachsen zurückgedrängten keltischen Urbewohner waren es ja, die in der Bretagne eine neue sichere Heimat suchten und fanden²⁾. Und gerade der jüngere Kolumba erwuchs in dem mönchreichen³⁾ Kloster Banchor, das im engen Thal am Nordende der Menaistrasse lag⁴⁾, wo die Bevölkerung von Wales in heftigem Daseinskampf mit den Angelfachsen gerungen hat. Kein Wunder, dass er ebenso wie seine Stammesgenossen aus dem Westen das kampfgedrängte Waliserland verliess, um in einem anderen

Land als Diener des Glaubens, eigener Heiligung und Kasteiung und der Kolonisation wirksam sein zu können. Gerade bei den Mönchen in Wales war jene übertriebene Arbeitsamkeit zu Hause, die den Biographen des Ordensstifters, des heiligen David, zu den Worten veranlasste: „Jeder muss sein eigener Ochse sein“ — denn ohne tierische Hilfe wurde die Feldarbeit verrichtet¹⁾.

In dem Südosten Irlands, dem heutigen Leinster, wurde Kolumba in den vierziger Jahren des sechsten Jahrhunderts geboren²⁾. Wie später Ulrich von Hutten sich trotz der Thränen seiner Mutter endgültig lossagte von allem, was ihm für den Rest seiner Tage ein friedliches Dasein hätte gewähren können, so zog auch Kolumba, ohne auf die Thränen seiner Mutter zu achten, die Strasse, die ihm als der Weg des Heils erschien³⁾. Sein Biograph Jonas erzählt, dass seine Mutter weinend auf dem Boden liegt und dass er über Schwelle und Mutter hinwegschreitet mit dem

Matthäuswort: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert“. Die Verse Huttens kennzeichnen so sehr auch Kolumbas Situation, dass sie hier nicht fehlen sollen:

„Von Wahrheit will ich nimmer lan,
Das soll mir bitten ab kein Mann,
Auch schafft, zu stillen mich, kein Wehr,
Kein Bann, kein Aecht, wie fast und sehr
Man mich damit zu schrecken meint.
Wiewohl meine fromme Mutter weint,
Da ich die Sach hätt gefangen an:
Gott woll sie trösten, es muss gahn!“

ermutlich um das Jahr 583 hat Kolumba den Boden des festlandes betreten¹⁾. Es war nur allzu wahrscheinlich, dass er ausgerüstet mit all dem irischen Sonderkirchentum als ein Vertreter desselben im frankenreiche thätig sein würde. Denn noch waren die Anschauungen der irischen Kirche rein und urwüchsig, nicht getrübt durch römischkirchliche Rechts- und Wirtschaftsgrundsätze.

Kolumbas Heimat, Südirland, hat sich ja erst im Jahre 634 an Rom angeschlossen¹⁾, und noch später folgte die Klosterkirche Nordirlands.

Aber der leidenschaftliche und schaffensrüstige Mann des Glaubens gewesen, auf dem festlande einen friedlichen Boden zu finden, so sollte er bald inne werden, dass das frankenreich des sechsten Jahrhunderts vielleicht noch grössere Gegensätze in sich barg als seine verlassene Heimat. Zu dem auch hier vorhandenen Gegensatz der Nationalitäten kamen der Gegensatz zwischen Landgemeinden und Bischofskirchen, zwischen Bischöfen und Klöstern, zwischen Christentum und Heidentum und vor allem auch zwischen Natural- und Geldwirtschaft hinzu²⁾.

Die Wildnis der Vogesen war der rechte Ort für den glühenden Sittenprediger und Asketen¹⁾, und hier inmitten schweigender Waldespracht, umgeben von jungem üppig sprossenden Leben, kehrte, wenn sie je vorhanden war, die greisenhaft-träumerische Asketenstimmung allmählich sich um in Selbstvertrauen und

wagemutige Entschlossenheit. Am Südabhange des Waldgebirges entstanden die Klöster Anagrai, Salicis, fontaines und vor allem Luxeuil¹⁾, alle an der Grenze Austrasiens, in Burgund gelegen. Ueber 200 Mönche lebten in diesen kolumbanischen Vogesenklöstern²⁾, und die Zahl wuchs von Jahr zu Jahr. Unter Waldebert, der vom Jahre 625 ab 40 Jahre lang Abt von Luxeuil war³⁾, lebten in Luxeuil 600 Mönche. — Der Wohlstand des Klosters war in beständiger Zunahme⁴⁾. Obwohl das Privileg für Luxeuil nicht erhalten ist, so zeigen doch die nach seinem Vorbild entworfenen Privilegien⁵⁾ und auch namentlich das Privileg des um das Jahr 631 gegründeten Klosters Solignac⁶⁾, dass in den kolumbanischen Klöstern die Grundzüge der irischen Kirchenverfassung in Geltung gewesen sind; der Abt übt in seinem Bezirk die Rechte

des Bischofs, und der Diözesanbischof hat keinerlei Gewalt über das Kloster. Vergebens aber suchen wir in den Klosterregeln Kolumbas, die freilich eher als niederschlagendes Mittel für leidenschaftlich thatendürstige Sturmgemüter, denn als „Lebensvorschriften für eine Bruderschaft von Philosophen“¹⁾ erscheinen, nach irgendwelcher eigenartigen Stellungnahme gegenüber den wirtschaftlichen Fragen des Lebens. Dass diejenigen, welche sittlich vollkommene Christen sein wollen, die irdischen Güter verachten müssen²⁾, ist die altkirchliche Anschauung, die freilich auch in der irischen Kanonensammlung in die Erscheinung tritt³⁾. Es müsste auch fast scheinen, als ob die Kolumbaregel, trotzdem sie den Brüdern befiehlt, sich so müde zu arbeiten, dass sie schon auf dem Wege zu ihrem Lager der Schlaf befällt, gleichwohl die Arbeit überhaupt nicht allzu hoch anschlägt⁴⁾.

elbstverständlich hatte die irische Kirche in dem orientalischen Mönchstum, das ja, wie oben erwähnt wurde, in manchen Dingen sie beeinflusst hat, ein Vorbild arbeit-samer Thätigkeit. Die Mönchsregel des Basilus hatte der trägen Arbeitscheu gegenüber nachdrücklich die Arbeit als Mittel, um Lebensunterhalt und Gottes Wohlgefallen durch Armenunterstützung zu erringen, bezeichnet¹⁾, und das Bild, das Chrysostomus von dem Mönchstum seiner Tage entwirft, malt eine in jeder Art von Arbeit, zumal auch in Ackerbau und Gartenbau erfahrene Genossenschaft²⁾. freilich die Arbeit ist hier nicht Selbstzweck, und auch in der Regel Kolumbas tritt es allzudeutlich hervor, dass der theoretisch nicht gewürdigten Arbeit lediglich eine praktische Bedeutung innewohnt. Die Arbeit ist ein Postulat der Askese. Wenn die Mönche arbeiteten oder wenn die grossen Ordensstifter zur Arbeit ermahnten, so ist das nie geschehen, weil der Wert der Arbeit als der unveräusserlichen Grundlage aller Menschengemeinschaft

anerkannt worden wäre. Es ist deshalb grundfalsch, wenn immer wieder gesagt wird, die Klöster hätten die Völker des Abendlandes zur Arbeit erzogen¹⁾. Wenn man sagte, die Klöster hätten die Kirche zur Arbeit erzogen, so würde man der Wahrheit näher kommen. Denn die klösterliche Ascese war es, die neben eine Schicht seelsorgender und dogmatisierender Kleriker eine Schicht praktisch thätiger Männer gesetzt hat.

So erfahren wir auch von Kolumba, dass er im Dienst der Ascese und Mission ein arbeitsreiches Leben geführt hat. Und wenn uns nach seiner Mönchsregel noch ein Zweifel an seiner Grundanschauung verblieben wäre, aus seiner Lebensbeschreibung, die der Mönch Jonas aus dem Kloster Bobbio in den vierziger Jahren des siebenten Jahrhunderts verfasst hat²⁾, wüssten wir, wie arbeitsam und opferwillig der irische Mönch in der öden Waldwildnis

gewirkt hat. Ein Jahrzent mühevoller Thätigkeit verging unter mancherlei Not und Entbehrung, ehe das Land urbar gemacht wurde und ehe eine Ernte erzielt wurde, die anstatt der wildwachsenden Kräuter und Baumrinden¹⁾ wenigstens die Bereitung von Kohl, Gemüse, Brot und Mehlsuppen ermöglichte, die nach der Regel den Brüdern als Nahrung dienen sollten²⁾. Mit eigener Hand haben die Mönche in Luxeuil ihre einfachen Hütten gezimmert und sich aus Bärenfellen Schuhe und Handschuhe gefertigt³⁾, mit fleiss und Energie lagen sie dem fischfang ob und bereiteten aus Getreide und Gerste sich Bier als Getränk⁴⁾. In einer Scheune wurden die Erntevorräte des Klosters geborgen⁵⁾, und auch Viehzucht⁶⁾ ist wohl getrieben worden. Bis ins kleinste erstreckte sich die arbeitsvolle Thätigkeit der Mönche, hat doch der gewissenhafte und

selbstlos häusliche **Walarich** († um 622) täglich die Raupen gelesen, die die Kohlbeete seines Klostersgartens verheerten¹⁾. Und Kolumba selber griff helfend und mahnend ein, mitunter mit der dämonischen Kraft des Organisators; wie er den sechzig Brüdern, die zu Fontaines Feldarbeit verrichteten, stärkende Speise reichte²⁾, so hat er ein andermal die Mönche, die zur Erntezeit in Luxeuil erkrankten, vom Lager gejagt und Korn dreschen geheissen³⁾. Was er von seinen Mönchen forderte, hat der heilige Mann selber nicht unterlassen und, wo es not that, selber mit Hand angelegt: wir hören, dass er im Walde Holz gefällt hat⁴⁾ und eine Fichte von gewaltiger Grösse, die den beim Bau des Klosters Bobbio beschäftigten Brüdern zu schwer erschien, mit wenigen seiner Begleiter aufgehoben und beiseite geschafft hat⁵⁾. Genug Beweise, dass Arbeitslust und Arbeitsfreudigkeit nicht in dem Kreise

der Männer fehlten, die der irische Missionsbote auf das Festland geführt hat. Und dass Rührigkeit und Emsigkeit der Insassen den Besitz und die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit des Klosters gesteigert hat, sagt uns die Lebensbeschreibung Berchars von Der, worin die einzigartige Stellung Luxeuils im Wirtschaftsleben der Zeit gebührenden Ruhm geerntet hat¹⁾. Aber alle Mühsal und alle Entbehrung geschahen im Dienste der Kolonisation und Urbarung des Landes, und das Beispiel selbstloser Pflichterfüllung wirkte bei dem ungeheuren Einflusse, den die irische Kirche thatsächlich gewonnen hat²⁾, naturgemäss auf die Anschauungen der weitesten Kreise der kirchlichen Gemeinschaften fördernd und heilsam. Jene wundersamen Heiligen mit dem kahlgeschorenen Kopfe, dem nur jenseits der Ohren ein Haarbüschel entstand, und dem oft farbig tätowierten Antlitz, die, in Schaffelle ohne Wolle³⁾ gekleidet, in der Hand den gekrümmten

Pilgerstab¹⁾), immer thätig und emsig das Land durchzogen, ungekochte feldkräuter assen, den Weinkrug nur zum Scheine mit den Lippen berührten und wo sie rasteten, Zeit und Kraft aufs beste anzuwenden wussten, sie boten genug Anlass zur Erzählung von allerhand Wundern, die schon von Jonas mit Vorliebe an wirtschaftliche Vorgänge angeknüpft werden und immer nur die wunderbare Ausschmückung sind für die auch über die stärksten Hindernisse siegreiche Arbeitskraft.

Kolumba hat zunächst selber seine Missionswirksamkeit auch rechts vom Rheine fortgesetzt unter einer Bevölkerung, die sich noch durchgängig zum Heidentum bekannte²⁾. Mit mehreren Genossen seiner flucht aus Luxeuil zog der zielsichere Mann den Rhein hinauf und hat am Zürichersee und am Bodensee in der Umgegend von Bregenz³⁾ drei Jahre lang, gefördert von den dort ansässigen Christenpriestern, gearbeitet. Ueberaus bezeichnend für Kolumbas Thätigkeit ist eine Geschichte, deren eigenartigem,

tragikomischem Bericht ein wirkliches Geschehnis zu Grunde liegen muss. Bei seiner Wanderung durch das Alamannenland traf der Feuergeist in den Sümpfen des Linththales auf jene Heiden, die zusammen mit Getauften aus einer 26 Mass haltenden Kufe voll Bier ihrem Gotte Wodan ein Opfer brachten, und blies in die Kufe hinein, die zerbarst. „Welch einen starken Atem muss der Mann haben“ — so riefen die Zuschauer — „dass er ein Fass samt den Reifen zersprengen kann!“¹⁾ Es ist klar, Kolumba ging auch auf dem Felde seiner neuen Thätigkeit mit Sachfestigkeit, mutiger Entschlossenheit und der „alten keltischen Wildheit“²⁾ zu Werke. Diese verliess ihn auch nicht in seinem alten Sehnsuchts- und Hoffungslande³⁾ Italien, wo er in seiner Klostergründung Bobbio an der Trebbia im Jahre 615 sein Haupt zum Tode bettete, noch im hohen Alter ein Feind der flüchtigen Vergänglichkeit des Reichtums und der verderblichen Untugend der Habsucht, ein

warmer Verteidiger von Religion und Dichtkunst, worin er den einzigen und unvergänglichen Schatz des Lebens erkannte¹⁾. So drang der Glaubensbote von den Wäldungen der Vogesen bis in die entlegenen Schluchten des Ligurischen Appenin unaufhaltsam von Ziel zu Ziel, und alle seine Klosterstiftungen erwuchsen zu Kulturmittelpunkten der Folgezeit — nicht zuletzt jenes Bobbio, das schon im zehnten Jahrhundert im Besitz von Reichtum, äusseren Schutzmitteln und reifigen Gefolgskräften war²⁾.

Nreilich, nicht in der ursprünglichen Gestalt, die ihr Stifter ihnen gegeben, haben die Klöster Kolumbas sich weiter erhalten. Die Kolumbaregel wurde bald nach dem Tode ihres Urhebers vereinigt mit einer anderen Mönchsregel, die von Monte Cassino über die Alpen vordrang und die auf Benedikt von Nursia zurückging. Abgesehen von anderen

Verschiedenheiten¹⁾, die hier nicht in Betracht kommen, fällt namentlich ins Gewicht, dass in der neuen Regel nicht die Unterordnung der Bischöfe unter den Klosterabt vorgesehen war, aber sonstige prinzipielle wirtschaftliche Gegensätze lassen sich zwischen der Benediktinerregel und der Kolumbaregel nicht erkennen. Dort wie hier ist das Privateigentum der Klosterbrüder völlig ausgeschlossen. Nach der 39. Regel Benedikts dürfen die Mönche keinen Eigenbesitz haben, weder ein Buch noch Schreibtafeln, noch einen Griffel, sondern überhaupt nichts. Dort wie hier ist der Müssiggang verpönt²⁾; ja es gewinnt den Anschein, als ob die Benediktinerregel noch energischer der Arbeitsamkeit der Brüder das Wort redet. Sogar sieben Tagesstunden sollen mit Handarbeiten angefüllt werden, die in der Zeit von morgens zwei Uhr bis zum Abende nur durch gottesdienstliche Uebungen und wissenschaftliche Thätigkeit abgelöst werden³⁾. Auch

die körperlich Schwachen, so sehr sie geschont werden, sollen keineswegs arbeitslos im Kloster verweilen¹⁾. Gerade die arbeitsame Emsigkeit der irischen Mönche erhielt durch die so wohlorganisierte neue Klosterordnung eine neue feste Grundlage, und es liegt vielleicht mit daran, dass sie so ungemein rasch vordrang und Verbreitung gewann, ja um die sechziger Jahre des siebenten Jahrhunderts die Alleinherrschaft errang.

Lolumba stand nicht in dem Sinne im Mittelpunkte der kulturellen Irenmission, dass Fortgang und Endziel des Werkes an seine Person oder an seine unmittelbaren Klosterstiftungen im Vogesengebirge gebunden gewesen wären. Wohl waren die Tochtergründungen von Luxeuil oder die Stiftungen der in Luxeuil erzogenen Mönche nicht unbedeutend. Der Ire Friduold gründete im Baseler Münsterthal das Kloster Granfelden²⁾. S. Ursitz am Doubs und Pfermund im Delsbergerthal,

mehrere Klöster in den Bistümern Befançon, Amiens und Meaux in der Normandie sind Zeugen der nachhaltigen Einwirkung von Luxeuil¹⁾. Das vom Goldschmied Eligius im Jahre 631 gestiftete²⁾ Kloster Solignac hat nach dem Niederrhein hin nach den Diözesen Trier, Köln und Mastricht irische Einwirkungen getragen³⁾. Und man war sich allenthalben der irischen Tradition wohlbewusst. Das beweist der in diesem Mönchskreise auftauchende Plan, das Klosterwesen des irischen Heimatlandes selber zu studieren und damit Anregung zu neuer kraftvoller Wirksamkeit zu finden⁴⁾. Das siebente Jahrhundert und der Beginn des achten hat in rheinischen Landen gar manches Kloster entstehen sehen, deren irische Grundstimmung nicht zu bezweifeln ist⁵⁾. In den Diözesen von Basel und Strassburg, Metz und Toul, auch in Speier, Worms und Mainz, in den flussgebieten der

Saar, Sauer und Maas wachsen in jener Zeit mindestens vierzig Klosterstiftungen empor¹⁾, meist fern vom Kulturlande inmitten rauher Berge und Wälder²⁾, und wenn wir die Durchschnittszahl der Insassen eines Klosters gewiss gering mit 100 veranschlagen³⁾, so hätte in jenen Landesteilen die Zahl der Klosterbewohner mindestens 4000 im siebenten Jahrhundert betragen, eine stattliche Menge geistlicher Leute, deren ganzes Sein mit der wirtschaftlichen Arbeit unbedingt verwachsen war.

Die Wirksamkeit der Iren unter den Alamannen in dem Gebiet zwischen dem Lech, den Vogesen, dem Jura und den Alpen knüpft weiterhin an die Namen des Gallus, Fridolin und Trudpert an. Mit zwölf Gefährten hat der kränkliche, aber selbständige Gallus mühsam dort in den Alpen, wo sich liebliche Hügelländer mit schneebedeckten Bergketten berühren

und wo brausend die Steinach von den Felsen stürzt, die Anfänge des später kulturell hochbedeutenden Klosters St. Gallen gelegt. Genug wunderbar ausgeschmückte Züge bewahrt uns seine Lebensbeschreibung, aber begegnen wir dem Heiligen mitten in der Arbeit, wie er zu kurz abgesägte Dachsparren verlängert und einem Bären den Befehl zum Holztragen giebt, oder sehen wir ihn in stiller Mitternacht in innerem seelischen Kampf auf dem Bodensee beim Fischfang¹⁾ — auch er hat gleich seinem um mehr als zehn Jahre älteren Genossen Kolumba siegreich alle Baubeschwerden überwunden und in einem arbeitsamen Leben die Mönche seines Klosters auf den Weg der Gewerbsamkeit und Thätigkeit gewiesen. Ebenso wirkten die beiden anderen Alamannenapostel überall so neu und eigenartig, dass man nicht davon sprechen kann, die „alte kirchliche Ordnung hätte sich belebt“²⁾.

fridolin hat auf dem vom Rhein umspülten Eiland, wo er, der anfänglich von den Bewohnern als Herdendieb Davongejagte, das Kloster Säckingen gründete, durch einen Damm von Tannenstämmen das Strombett des Rheins aus dem nördlichen in den südlichen Arm verlegt¹⁾ und manche Einflüsse auf das südwestliche Württemberg und den badischen Schwarzwald ausgeübt²⁾. Trudpert, der in dem von der Neumage durchströmten Schwarzwaldthale die nach ihm benannte Zelle gründete, hat mit sechs Knechten drei Jahre lang unter saurer Arbeit im Walde des Breisgaues gerodet³⁾, bis der von hartem Schaffen Erschöpfte während der Mittagsruhe von einem seiner Arbeitsgenossen ermordet wurde.

An den Ufern des Mains übte in der Würzburger Gegend der Ire Kyllena gegen Ende des siebenten Jahrhunderts

mit mehreren Gefährten¹⁾ eine offenbar bedeut-
same Wirksamkeit — aber mit Kolumba, Gallus,
Fridolin, Trudpert und Kyllena sind auch die
Gestalten der greifbaren irischen Kulturboten
festgelegt. Alle jene anderen Männer, die im
Andenken des Volkes und der Geschichtsschrei-
bung als die Förderer christlicher Zivilisation
im Deutschland des siebenten Jahrhunderts leben,
sind nachweislich keine Iren von Geburt. In-
dessen auch ihre Lebensarbeit stand unter dem
Zeichen der Irenmission und der charakteristischen
Eigenart ihrer Entfaltung. Der eigentliche fort-
setzer des kolumbanischen Kulturwerkes im
Rheinthal ist Pirmin geworden, der freilich
eher ein Irländer als ein Angelsachse gewesen
zu sein scheint²⁾. Hatte Kolumba am östlichen

Teile des Bodensees gearbeitet, so fand Pirmin im Westen seinen Wirkungsbezirk. Auf der Insel des fischreichen Untersees, Reichenau, gründete dieser Mann, der zugleich Bischof und Abt war, im Jahre 724 ein Benediktinerkloster; das ungesunde Klima der wald- und wildnisreichen Insel wandelte sich bald, wie die ältere Lebensbeschreibung Pirmins berichtet, unter der Rodearbeit des eifrigen Glaubensboten. Es zeigte sich schliesslich, dass der Boden überaus ergiebig war, der, je mehr er mit Bäumen und Weinreben bepflanzt wurde, zu einem entzückenden Garten erwuchs, dem behaglichen Aufenthalt aller Bewohner der Insel¹⁾. Von hier vertrieben, befestigte Pirmin die Einrichtungen des Klosters Murbach im Elsass²⁾, und eine ganze Zahl von Klosterstiftungen des Strassburger Sprengels an dem Westhange des Schwarzwaldes dankte dem umsichtigen Manne Förderung und Befestigung³⁾, es mögen wohl an zehn Klöster gewesen sein, die ihn mit Recht als Gründer oder „zweiten Gründer“

verehrten. In seiner Klosterstiftung Hornbach in der Metzzer Diözese¹⁾ ist er dann vermutlich im Jahre 753 gestorben.

Die hervorragendsten Glaubensboten unter den Bayern gegen Ende des siebenten und im Anfang des achten Jahrhunderts²⁾ sind Rupert, Emmeran und Korbinian geworden. Auf den Ruf des Agilulfingers, Herzogs Theodo, trat Rupert als Organisator der bayrischen Christengemeinden in Regensburg und Lorch auf³⁾, fand jedoch erst an dem Wallersee des Salzkammergutes und schliesslich auf den waldbedeckten Trümmern des alten Juvavum, wo die Raubtiere hausten, Mittelpunkte seiner Kulturarbeit: Seekirchen und St. Peter in Salzburg sind für alle Zeiten mit Ruperts Namen verknüpft⁴⁾. Jene fürstliche Landschenkung des

Agilulfingers für St. Peter¹⁾ ist nur der Anfang eines reichen wirtschaftlich höchst wichtigen Grundbesitzstandes des Klosters, dessen In-fassen schon unter Ruperts Nachfolger unter den Slaven des Kärntnerlandes zu wirken begannen²⁾. Gleichzeitig mit Rupert von Salzburg, also Ende des siebenten Jahrhunderts, hat Emmeran im Bayernlande missioniert, von dem wir in-dessen nicht mehr wissen, als dass er in Regensburg das Kloster gestiftet hat, das seinen Namen trägt³⁾.

Auf den aus der Gegend von Melun ge-bürtigen franken Korbínian, der aber von einem Irenbischof die Weihe em-pfangen hat⁴⁾, geht die Stiftung des Klosters freising dort, wo die Mosach in die Isar sich ergiesst, zurück, vielleicht auch Weihenstephan auf einem der bei freising ansteigenden Gebirgs-rücken⁵⁾, aber auch die erste Ausstattung der

Stifter mit Grund und Boden, der zur Rodung und Urbarung aufforderte¹⁾. Schon ein Menschenalter nach des Stifters Hingang hat einer seiner Nachfolger, der Bischof Joseph, ausgedehnte Wiesen- und Weidegebiete, die noch völlig unbebaut lagen, erworben und kulturfähig gemacht²⁾.

Es ist merkwürdig, dass man den Versuch gemacht hat, eine neben der Thätigkeit dieser Männer herlaufende und davon verschiedenartige Wirksamkeit der Iren im bayrischen Herzogtum anzunehmen³⁾. Gerade die Missionsarbeit an der Donau und im Salzkammergut weist deutliche Zusammenhänge mit der Eigentümlichkeit irischer Missionierung auf.

Rupert war offenbar ebenso wie Emmeran ein Klosterbischof in der Weise irischen Kirchentums. Die feste Grundlage der

Wirksamkeit Beider waren die Klöster zu Salzburg und Regensburg, die Bischofswürde, die sie besaßen, war keineswegs die des römischen Diözesanbischofs. Es steht fest, dass Ruperts Klosterstiftung dauerte, während die Salzburger Bischofswürde erloschen ist¹⁾, und dass auch unter Emmerans Nachfolgern von einer Regensburger Diözese nichts verlautet²⁾. Die Zusammenhänge mit dem Irentume werden aber noch deutlicher durch die Thatfache, dass einer der Nachfolger Ruperts, Virgil (746—784), ein Irländer war³⁾, ein Mönch aus dem altbewährten Kloster Hy, der durch einen besonderen Bischof, gleichfalls einen Iren, die bischöflichen Handlungen im Salzburger Peterskloster verrichten liess⁴⁾, und es ist kaum nötig, den Bericht der wertlosen Uebersetzung von Ruperts Lebensbeschreibung anzuziehen, wonach Rupert

selber aus Schottland nach Bayern gekommen sein soll¹⁾).

Das gesamte westliche und südliche Deutschland war mit Kulturmittelpunkten, die den Iren Gründung und Förderung verdankten, durchsetzt, allenthalben hatten sie begonnen, den Urwald zu roden, Oedland und Sümpfe in fruchtbare Gefilde zu verwandeln, gerade der Arbeit mit dem Karst, die dem gefunden Sinne eines Klemens von Alexandrien noch als des Mannes Ehre erschienen war²⁾, haben sie sich nie und nirgends geschämt, mit freudigem Verständnis der allerorten andersgearteten Natur verknüpften sie jene jugendlich anstürmende Unbedenklichkeit, der allein ein erster Versuch gelingen kann.

Von den wilden Gebirgsschluchten des Wasgaus bis hin nach der Maas, der Mosel und dem Rhein, nach den Kirchsprengeln von Mastricht, Trier und Köln erstreckte sich gen Norden die Wirksamkeit der Irenklöster. Südlich hatte sich die Mission durch

die Rheinebene in die Gebirgsthäler des Schwarzwaldes weiter nach dem Bodensee und durch die Schneeberge der Alpen zum Zürichersee gezogen, um in der Wildnis des ligurischen Apennin im Süden und an den Salzbergen und Seen des Salzkammergutes im Osten ihr Ende zu erreichen, in einer Gegend, wo das berühmte Totenfeld des Hallstätter Salzberges noch heute Kunde giebt von einer uralten Kultur. Aber auch in der fruchtbaren Thalgegend, wo der Regen sich in die Donau ergiesst, und an den grünen Ufern des Mains gewahren wir die Spuren dieser Thätigkeit; alle in unwirtlicher Waldfläche oder am Wasser häufig auf Inseln angelegt — wohl in Erinnerung an die Lage der Mutterklöster in Irland¹⁾. An zwanzig Klosterstiftungen mindestens gehen in diesem weiten Bezirke auf die Iren zurück, zahllose andere Klöster im Umkreis haben von ihnen die Ziele der Kulturmission empfangen.

Es ist nicht möglich, im einzelnen genau zu bestimmen, was die Irenklöster für die Kolonisation des Landes gewirkt haben. Wie bei jeder Kolonisation sind die Anfänge unbedeutend und nicht allen kundig, aber ohne sie wären spätere Glanzleistungen undenkbar. Nehmen wir ein Beispiel aus der Gegenwart. Die nüchterne fleissige Pionierarbeit der Mormonensekte hat seit den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts im inneren Nordamerika öde Salzwüste zu fruchtreichem Ackerland gestaltet und dadurch die Grundlage für die Kultur dieses Landesgebietes gelegt. Die Gründung der Mormonen Salt Lake City erstarkte zur Handelsmetropole im Binnenlande westlich der Rocky Mountains. Einer einzelnen Sekte, etwa den Mormonen vergleichbar, haben die irischen Sendboten im alten Germanien gearbeitet, unscheinbare aber verheissungsvolle Punkte geschaffen, um die sich kolonisatorischer Wagemut und koloniale Pflanzertätigkeit herumschliessen konnte.

Aldwildnis und wüstes Oedland wandelten sich in liebliche Fluren und gesegnete Ackerländereien. Von allenthalben strömten Menschen herzu, die unter

Schutz und Schirm des Klosters eine neue Heimat und einen neuen Herd fanden, eine neue edle Grundlage ihres sozialen und individuellen Seins. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass die Irenklöster auch zu Stätten der Mildthätigkeit erwuchsen¹⁾ und durch die Gründung von Hospitälern und Hospizen unter den Armen, Elenden und Wandernden Barmherzigkeit und Gastlichkeit in Wort und That verbreitet haben. Wir wissen, dass im Jahre 846 die fränkischen Bischöfe in beweglicher Klage gerade darüber trauern, dass die von den Schottenmönchen gestifteten Hospitäler wüste liegen²⁾. Auch auf dem Gebiet der Armenpflege wie dem der Kolonisation haben die Iren sich als praktische Männer ohne Verleugnung ihres heimischen Kirchenwesens den andersgearteten Verhältnissen des Festlandes gegenüber in einsichtsvoller Thatkraft gezeigt. Bei allem aber war von hoher weittragender Bedeutung, dass mit den Irenmönchen in Germanien Einzug hielt irische

Lebensgemeinschaft und irische Lebensart. Alle Kolonisationsmittelpunkte der Iren waren zugleich ausgestattet und durchwoben mit der Eigentümlichkeit und Sonderstellung des irischen Kirchentums.

Durch das Rhein- und Moselgebiet, durch den Elsass, Alamannien und Bayern mit seinen rauhen Hochebenen und waldigen Alpenthälern bis hin zu den Hessen und den seit alters jedem staatlichen Wesen abholden Thüringern verbreiteten die Irländer den Geist einer Gemeinschaft, die sich drüben jenseits des Meeres in grosser Selbständigkeit ausgebildet und erhalten hatte, und was sie geprägt haben an Kirchentum auf deutschem Boden, das trägt, erkennbar in Stärke und Schwäche, den Stempel irischen Wesens.

Dass mancherlei Anklänge an irisches Kirchenwesen im südlichen und südöstlichen Deutschland sich vernehmen lassen, ist schon gezeigt worden. Nicht alle Privilegien für die Klosterstiftungen der Iren sind uns erhalten. Aber charakteristisch bleibt es, dass aus dreien deutlich erhellt, dass auch auf deutschem Boden die eigenartige Freistellung

der Irenklöster gegenüber dem Diözesanbischof gewahrt ist. Bischof Eligius spricht es im Jahre 631 aus, dass in seiner Klosterstiftung Solignac der Bischof „keine Macht und kein Recht weder über Güter noch über Personen beanspruchen dürfe“¹⁾, und überträgt die Rechte des Diözesanbischofs allein dem Abt von Luxeuil. In der gleichen Weise reden die Privilegien der Strassburger Bischöfe Widigern für das Kloster Murbach aus dem Jahre 728 und Heddo für das Kloster Arnolfsau vom Jahre 748²⁾. „Weder wir selbst noch unsere Nachfolger, die Bischöfe dieser Stadt, sollen uns irgendwelche Herrschaftsrechte über das Kloster anmassen. für die Weihebedürfnisse des Klosters aber sollen der Abt oder die fremden (irischen) Mönche sich entweder ihres eigenen Bischofs bedienen, wenn sie einen solchen haben, oder irgend einen auswärtigen Bischof sich wählen.“ Also als grundlegend für diese beiden Klöster gelten zwei Bestimmungen: ein besonderer Klosterbischof und keine Jurisdiktion des Sprengelbischofs über das Kloster — das sind

aber die Grundzüge irischen Kirchenwesens, so sehr man auch daran drehen und deuteln will¹⁾. Nicht sind die keltischen Verhältnisse den germanischen ähnlich²⁾ und ist deshalb die Irenmission erfolgreich gewesen, sondern die kirchliche Organisation der Iren stimmt mit der weltlichen der Germanen vielfach überein — und daher die Einwirkungen. Und diese Einrichtungen sind den Germanen mit ihrer Abneigung gegen städtische Zentralisation nicht so gar fremdartig erschienen und haben so, wenn sie auch für die Dauer sich nicht lebenskräftig erwiesen, der Kirche den Weg geebnet. Ja, in ganz anderer Gegend tauchen sie auch noch später auf, genug Schwierigkeiten in sich schliessend für Bonifatius und seine Kirchengemeinschaft.

Noch bis ins zehnte Jahrhundert hinein reden die Diplome, wenn sie die irischen Missionsboten erwähnen, nur in

verschwindenden Ausnahmefällen von ihnen als von Bischöfen. Als Märtyrer oder Bekenner lebten sie fort im Andenken des bekehrten Volkes, nicht in der Würde der noch immer unpopulären Bischöfe¹⁾. Daran ist nichts zu bestreiten, dass das Volk in Deutschland unbedingt auf seiten der Iren gestanden hat. Alle Züge eigentümlicher germanischer Natur und Wesenssonderheit sind von den einsichtsvollen und werkfrohen Kelten sorgsam und schonend gewahrt worden.

Da bauten sie sich ihre Klöster auf weitem Platze, viele einzelne kleine Holzhütten umschlossen ein schlichtes, aus Lehm errichtetes Kirchlein mit dem runden Glockenturm²⁾; nach dem Zeugnis des Beda³⁾ hat keine Rücksicht auf vornehme Besucher, keine Habgier und Gewinnsucht die schmucklose Einfachheit ihrer Kirchen und Wohnhütten beeinträchtigt. Aber gerade die Abneigung der Germanen gegen städtische Sitze und städtische Kultur stiess bei

den anspruchslosen Bewohnern dieser Klöster auf keine Gegensätze. Im Gegenteil, die Mitglieder dieser mönchischen Gemeinschaft erschienen ihnen wie die Angehörigen heimischer Volkseigentümlichkeit. Noch mehr als in dem fernen Irland war hier ein Verständnis vorhanden für die eigenartige familien- und geschlechtsgenossenschaftliche form und Struktur der irischen Mönchskirche, die dieser von Beginn ihrer Entfaltung an aufgeprägt war. Dabei zogen zahlreiche Wanderbischofe durchs Land¹⁾, ohne bestimmte fest umgrenzte Diözese, ohne geschlossene Territorialmacht — nirgends zwingende formen, nirgends bindende Institutionen des sozialen und individuellen Lebens, die ein in freier Unabhängigkeit und Ungebundenheit erwachsenes Volkstum eher abstossen als anziehen, eher einschüchtern als innerlich aufrufen hätten müssen. Schon Kolumbas Klosterregel war weder ein Meisterstück der Verfassung noch der Verwaltung. Man könnte ja deshalb dem grossen Klosterstifter den Sinn für Rechtsverfassung absprechen, von seinem Widerwillen gegen

jegliche organische Gesetzgebung reden oder, wie man das gethan hat¹⁾), von seiner Herrschernatur, die jede individuelle Beeinflussung der Einrichtung sich von vornherein sichern wollte. Aber allein so die Kolumbaregel betrachten zu wollen, wäre ebenso falsch, wie wenn man es an Bismarck zu tadeln fände²⁾), dass ihm dauernde Rechtsordnungen, die nicht beliebig geändert werden konnten, zuwider waren. Gerade indem einem Gesetz die individuelle Beeinflussung gewahrt wird, ist nicht nur dem ursprünglichen Gesetzgeber, sondern allen seinen Nachfolgern und allen Auslegern und Verwaltern des Rechtes die Möglichkeit eröffnet und gewährt, dem Individuum und den wechselnden Voraussetzungen des Lebens Rechnung zu tragen. Die Kolumbaregel ist individualistisch von Grund aus und wie jede individualistische Institution allein praktisch für die Gegenwart und die einzige Bürgschaft einer individuell

gestalteten Zukunft. freilich — und das ist nicht zu verkennen — nur dann ist diese Zukunft gesichert und begründet, wenn auch unter den Nachfolgern des ersten Gesetzgebers Individualismus und Sachverständigkeit nicht aussterben. Und Kolumba fand erst in Bonifatius den richtigen Vollender und fortsetzer seines Lebenswerkes, allerdings manche fröhlichen Ansätze fielen dann auch der geschichtlichen Notwendigkeit zum Opfer.

Genug, in allen einzelnen Zügen der Irenmission tritt jener individualistische Charakter zu Tage. Selbst in der laxen Art, wie im Anfang des achten Jahrhunderts bei den Thüringern die Taufe geübt wurde, kann man demzufolge nicht eine wenig erfreuliche Thatfache erkennen¹⁾. Im Gegenteil, es war nur bei der Anwendung all dieser Einrichtungen ohne feste form und Bestimmtheit möglich, das spröde und doch so entwicklungsfähige germanische Volkstum umzuschmelzen zu dem Träger einer neuen höher gerichteten Wirtschafts- und

Kulturordnung. Ohne die Kelten von Irland gäbe es keine christliche Kirche unter den Germanen, ohne ihre rastlose sachverständige Art hätte sich aus dem Zusammenstoß des Christentums mit dem Germanentum wohl der Glaubenskrieg, aber niemals eine neue eigenartige Kultur entwickelt. Die irische Kirche spielt in der Entfaltung des mittelalterlichen Abendlandes dieselbe Mittlerrolle, die im Oriente die buntgemischte fränkische Kultur verrichtete, die eine Versöhnung zwischen Christentum und Islam begründete, deren Zerstörung das blutige Werk der Kreuzzugsbewegung geworden ist. Insofern erwuchs aus der „keltischen Gesetzlosigkeit“¹⁾, die schon in der fernen Heimat jenseits des Ozeans der irischen Religion ihren Stempel aufgedrückt hatte, die eigenartige Kraft, um die Geschehnisse der Germanen für ein Jahrtausend wunderbarer Entwicklung zu bestimmen.

Ueber einen Zeitraum von hundert Jahren hatte sich die Irenmission in Alamannien erstreckt, und dass sie bedeutendes gewirkt hat, erkennen wir aus dem alamannischen Volksrecht, auf dessen Gestaltung die Kirche von hohem Einfluss gewesen ist.

Ueber die Entstehungszeit dieses Gesetzgebungswerkes, das nach seinem Wortlaut unter dem König Chlotar zustande gekommen ist, sind die Meinungen auseinandergegangen. Man hat auf die beiden Chlotare des sechsten und siebenten Jahrhunderts hingewiesen. Aber während für Chlotar III. (657 bis 673) sich nur eine Stimme ziemlich kraftlos erhoben hat¹⁾, sind die meisten für Chlotar II. (584—629) eingetreten. Was Merkel²⁾ bewiesen zu haben glaubte, haben Friedrich³⁾ und Hauck⁴⁾ nicht in Zweifel gezogen und andere Forscher, wie v. Inama-Sternegg⁵⁾, überhaupt als feststehend übernommen. Haucks Vermutung, dass Bischof

Arnulf von Metz in seinem Bestreben, kirchliche und politische Zwecke zu verbinden, auf die „Revisiön“ von Einfluss gewesen sei, ist ebenso wie friedrichs Annahme, dass Chlotar II. der alamannischen Kirche dieselbe staatsrechtliche Stellung habe anweisen wollen, die sie schon anderwärts besass, indessen durch nichts gestützt.

Der Eingang des Gesetzes¹⁾ weist mit seiner Erwähnung des 730 verstorbenen Herzogs Lantfrid I. vielmehr auf die Zeit Chlotars IV. (717—719) hin²⁾. für die Abfassungszeit im Anfang des achten Jahrhunderts sprechen auch noch mancherlei andere innere und äussere Gründe. Es ist viel wahrscheinlicher, dass ein Gesetz, aus dem die Festigung der Kirche sich deutlich ergibt, zu Anfang des achten Jahrhunderts erlassen wurde, wo Pirmins Wirksamkeit im Alamannenlande neuen kräftigen Anstoss gab, als im Anfang des siebenten Jahrhunderts, als Kolumba und Gallus mit den ersten

schwachen Anläufen begonnen haben. Und wenn sich in dem Gesetz sowohl Bestimmungen finden, die mit irischen Synodalbeschlüssen handgreifliche Verwandtschaft aufweisen¹⁾, als auch Stellen, die auf eine Benutzung der Bussfatzungen des Erzbischofs Theodor von Canterbury schliessen lassen²⁾, so liegt es denn doch näher zu glauben, dass einer Aufnahme solcher Dinge erst ein langdauernder Einfluss der irischen Glaubensboten auf die alamannischen Rechtsverhältnisse vorausgegangen sein muss. Das um so mehr, als die Bussordnung Theodors von Canterbury zwischen den Jahren 668 und 690 verfasst ist, so dass also die Zeit Chlotars II. gänzlich ausgeschlossen erscheint. Ueber alledem setzen die eingehenden kirchenrechtlich weitgehend gefestigten Anordnungen über die Schenkungen an die Kirche³⁾ einen Zustand allgemeiner Vergabungen voraus, der vor dem achten Jahrhundert in Alamannien nicht erweislich ist, ja in St. Gallen

erst seit Mitte des Jahrhunderts festgelegt werden kann¹⁾.

Das alamannische Volksrecht aus dem Anfang des achten Jahrhunderts zeigt klar, welche Fortschritte die Kirche unter den Alamannen gewonnen hatte, aber auch, wie sie unablässig bestrebt war, den wirtschaftlich Schwachen Stütze und Halt zu gewähren.

Dass die Leibeigenen der Kirche wirtschaftlich besonders gut gestellt gewesen seien, ist aus dem alamannischen Volksrecht nicht mit zweifelloser Bestimmtheit zu ersehen. Es ist ja immerhin ein ziemlich erträglicher Zustand, wenn sie nur drei Wochentage für die Kirche zu arbeiten haben und drei Tage ihre Arbeitskraft ihnen selber gehören kann²⁾. Möglich, dass in der ziemlich milden Behandlung der Leibeigenen noch Reste der altirischen Stammesorganisation zu Tage treten. Denn es

ist eine feine Beobachtung, die Seeböhm machte, wenn er die Stellung der Unfreien in Irland mehr mit der der römischen Kolonen als mit der der mittelalterlichen Leibeigenen verglich¹⁾. Als Jahresabgabe müssen die Leibeigenen der kirchlichen Herrschaft 15 Eimer Bier, ein einen Golddreier (= $13\frac{1}{3}$ Denar) wertiges Schwein, zwei Scheffel Brotgetreide, fünf Hühner und zwanzig Eier entrichten²⁾. Diese Leistungen scheinen nicht übergross gewesen zu sein. Denn es finden sich keine Spuren, dass hier, wie später in St. Gallen, auch die Familie des Leibeigenen zu jenem dreitägigen frondienst verpflichtet ist, der naturgemäss auf die freie Bewegung der Wirtschaftsthätigkeit der grundherrlichen Bevölkerung überaus lähmend wirken musste³⁾, und zudem springt aus anderen Bestimmungen des Alamannenrechtes das Bestreben der Kirche, Erleichterungen für den wirtschaftlichen Kampf zu treffen, deutlich hervor. Es ist das einmal in

der Verfügung enthalten, dass am Sonntage niemand Knechtsarbeit verrichten darf¹⁾; der Sklave, der diesem Verbot zuwiderhandelt, wird mit Prügelstrafe, der freie aber, der trotz dreimaliger Zurechtweisung und empfindsamer Strafe bei seinem Beginnen beharrt, wird mit Verstossung in den Stand der Leibeigenen gebüsst: Unfreiheit als Bestrafung der Sonntagsentheiligung, ein genügender Beweis dafür, dass die Kirche im Alamannenlande die Bedeutung des feiertages als einer Grundbedingung der sozialen Ordnung gewürdigt hat. Welch ein tiefer Sinn, vielleicht den Verfassern des Gesetzes ja nicht völlig bewusst, liegt in der Gegenüberstellung: am Tage des Herrn darf niemand die Arbeit eines Knechtes verrichten oder er wird zum Knecht, „und soll also ein Knecht sein, wer am heiligen Tage kein freier Mann sein wollte“²⁾. Ob freilich in der Verordnung der Sonntagsheiligung irische Einflüsse zu Tage treten, ist nach dem vorliegenden Material irischer Synodalbeschlüsse nicht zu entscheiden.

Dagegen liegen vermutlich in den festsetzungen über das kirchliche Asylrecht besondere Einwirkungen irischen Kirchentums vor. Die Kapitel drei bis sechs nehmen freie wie Sklaven, die sich unter die Thüren der Kirche geflüchtet haben, in den Schutz der Kirche, ohne indessen dem Herren das Eigentumsrecht an dem schutzfliehenden Sklaven zu entziehen. Zugleich hat es die Kirche durchgesetzt, dass gewaltsame Verletzung des Asylrechtes und Mordthaten unter den Thüren der Kirche ebenso dem Staate und der familie gegenüber gebüsst werden müssen. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass im Alamannenlande der flüchtling unter die Kirchthüren, jenseits des Rheines dagegen in den Vorhof der Kirche sich begiebt¹⁾. Schon in der Rechtsammlung der irischen Mutterkirche tritt uns dieser Gegensatz entgegen. Der nachweislich einzige irische Synodalbeschluss über das Asylrecht²⁾

weiss nichts von dem als Asyl benutzten Vorhof der Kirche und wahrt auch ausdrücklich der staatlichen Behörde ihre Urteilsbefugnisse, während das in der Sammlung angezogene fränkische Konzil vom Jahre 511 den Vorhof der Kirche als Asylraum bestimmt und Beobachtung wie Verletzung des Asylrechtes als eine rein kirchliche Angelegenheit behandelt¹⁾. Wie man in den asylrechtlichen Bestimmungen des alamannischen Volksrechtes hiernach mit gutem Grund Einwirkungen der irischen Mission erkennen kann, so erscheint auch die Verordnung, dass der Diebstahl eines Depositums der Kirche dieser selbst gesühnt werden soll, als ein Anklang an die irische Anschauung, die die Rückgabe des bei der Kirche Deponierten nicht für notwendig erachtet²⁾: in beiden Rechtsordnungen waltet der Gedanke von einem gewissen Eigentumsrechte der Kirche an ihren Depositen.

Daraus, dass so mancherlei Verordnungen gegen die verschiedenartigsten Verbrechen erlassen worden sind, kann man nun wohl nicht den Schluss ziehen, dass solche Fälle häufig gewesen seien¹⁾. Man müsste dann für die irischen Verhältnisse ähnlich argumentieren. Aber wenn man den Schluss zieht, so ist mindestens die weitere Folgerung gerechtfertigt, dass im Alamannenlande, obwohl noch eine weitere hundertjährige kirchliche Wirksamkeit hier statthatte, als sie die frühere Forschung annahm, die heimischen Zustände sich in gewisser Ursprünglichkeit bewahrt haben — vielleicht gerade wegen der liberalen Thätigkeit der irischen Kirche. Und zumal die Zugeständnisse an die deutsche Rechtsanschauung in Fragen des Eherechtes²⁾ und die tolerante Erklärung des Gesetzes, dass es einem Christen freistehe, Gottesdienst auf seine Weise auszuüben³⁾ — wer weiss, ob das nicht lebhaftere Spuren irischen Einflusses sind, als sie oben an der Hand einer Vergleichung des

alamannischen und irischen Kirchenrechtes erwiesen werden konnten. Gewiss, wer im Volksrechte der Alamannen ein reines Zeugnis für irisches Kirchentum suchen wollte, würde fehlgehen. Aber bereits geht Irentum und augustinische Auffassung stark durcheinander. Es ist das ja schon der Fall in der Ende des siebenten Jahrhunderts abgefassten irischen Kanonensammlung, wo genug Auszüge aus den Schriften des gewaltigen Kirchenlehrers gegeben werden¹⁾, und auch der alamannische Glaubensbote Pirmin stand dem Gedankenkreise des Nordafrikaners nicht gar zu fern²⁾.

Noch mehr aber ergibt sich die Vermischung beider Gedankensphären, wenn wir die Ordnung des Kirchenwesens in

Alamannien ins Auge fassen. Es ist keine Einwirkung des irischen Kirchentums, die in den Bestimmungen über die ungemein hohe Stellung der Bischöfe sich offenbart. Dem Bischof kommt ebenso wie dem Herzog das dreifache Wergeld zu¹⁾, die Nichtachtung seines Siegels wird ebenso wie Nichtachtung des Herzogssiegels gestraft und gesühnt²⁾. Die Verletzung eines Diakonen oder Mönches wird mit doppeltem Wergeld³⁾ gebüsst, und selbst die Eigenleute der Kirche können eine höhere Busse beanspruchen als gewöhnliche Unfreie⁴⁾. Man könnte höchstens hierbei heranziehen, dass nach den Beschlüssen irischer Synoden ein Geistlicher nicht von einem Laien gerichtet werden darf⁵⁾. In den Verordnungen des alamannischen Volksrechts, dass Kirchendiebstahl 27fach ersetzt werden muss⁶⁾, könnte man eine Anlehnung an jenen irischen Synodalbeschluss erkennen,

wonach der im Wiederholungsfall betroffene Verbrecher das Doppelte oder Vierfache zurückgeben soll¹⁾). Aber welch ein Gegensatz in der Behandlung der Stellung der Kirche zum Grundbesitz hier wie dort! Dort in der irischen Mutterkirche die liberalste Anerkennung des Erbenwartrechtes der Kinder und hier die ausdrückliche festsetzung, dass bei Vergabung an die Kirche kein Mensch Einspruch erheben oder Schwierigkeiten machen darf, ja dass der Kirche gegenüber jeder andere Beweis als der durch Erwerbsurkunde ausgeschlossen ist²⁾): ein Beweis, wie sicher die Kirche in Alamannien war; denn die viel späteren Volksrechte der Bayern und Sachsen wagen nicht, der Kirche ohne vorherige Zustimmung oder Abtheilung der Söhne die Befugnis auf Annahme einer Landschenkung einzuräumen³⁾). Und während das Volksrecht

der Alamannen das Recht der familie vollständig überfieht, beftimmt es auf der anderen Seite ausdrücklicd, dass kein Geiftlicher die Macht hat, kirchlichen Grundbefitz oder Kirchensklaven zu verkaufen, fondern nur einzutauschen gegen anderes Land oder andere Sklaven¹⁾ — betont also mit allem Nachdruck die Unwandelbarkeit des einmal feftgelegten kirchlichen Befitzftandes. Wahrlich, wer diefe beiden Kapitel des groffen Gefetzes vorurteilsfrei betrachtet, vermag nicht den Worten zuzuftimmen, die Nitzsch gerade mit Rückficht auf das alamannifche Volksrecht gefprochen hat: „Diefe Aufzeichnungen zeigen, mit welcher Behutfamkeit und Befcheidenheit die Kirche in diefen Gebieten auftrat. Nichts weist darauf hin, dass fie damals bemüht gewesen fei, fich über die Volksrechte zu ftellen“²⁾. Das gerade Gegenteil ift der fall. Hinein in das familienrecht und in den natürlichen Gang der Dinge wächst eine neue Ordnung, gewillt,

das Privateigentum aufzulösen und zu beseitigen und zum alleinigen unbeschränkten Eigentümer eine Genossenschaft zu erheben, die keinem Tod, keinem Wechsel der Wirtschaft unterworfen war. Die Staatsgewalt hatte der Kirche den helfenden Arm gereicht — es war ein Bund nach dem Herzen Augustins, der dort geschlossen ward im Lande der Alamannen!

Welch eine wunderbare Schickung war es doch, die hinein in unser thatenstürmendes willensgewaltiges Volk die irischen Glaubensboten gesandt hatte. Genug gab es Arbeit, um die einzelnen Trümmerstücke der kirchlichen und römischen Kultur zu sammeln und umzuschweissen, aber auch um diejenigen, die noch beim Bieropfer in mondbeglänzter Zaubernacht heimlich und scheu ihren alten Göttern dienten, hinüberzuführen mit schonender Hand in den Tag einer neuen Entwicklung. Sorgsam und behutsam gingen die Iren zu Werke, mit rastloser Emsigkeit, der doch auch die Anmut der Romantik nicht fehlte, aber sie gefährdeten darum selbst die Zukunft so überaus verheissungsvoller Anfänge. Was ein feuergeist wie Kolumba mit unverwüßlicher Leistungskraft

vollbracht hatte, ging zu Grunde, als ein Geschlecht ihm nachfolgte, unter dem die persönliche Produktivität nicht mehr den schroffen Eigensinn und die unverföhnte Starrheit des Widerstandes weichte und entschuldigte. Die an sich löblichen passiven Tugenden der Treue und Standhaftigkeit drängten jeden Entschluss zum ehrlichen feurigen Kampfe zurück, mühe-los überwältigte Benedikts Verwaltungsgenie und Augustins harte folgerichtigkeit in den Urgebieten der Irenmission, in den Vogesen wie im Alamannenlande, die irische Eigenart und die unpolitische Anarchie eines geistvollen Stammes. Was mühsam errungen war, konnte eben nur gesichert werden durch eine vollendende überlegene Macht, die freilich weiterbaute und zugleich zerstörte, alle Schwächen des irischen Kirchentums überwand, ohne zugleich seiner zweifellosen Stärke verständnisvoll gerecht zu werden. Auf Kolumba, Gallus und Kyllena folgten Wynfrith und Lul, auf die Iren die Angelsachsen, auf den romantischen Zauber die vernünftig klare überpraktische Verständigkeit, auf die fessellose Freiheit der berechnete engende Zwang.

Noch damit ward auch der Sinn der kirchlichen Gemeinschaft den reellen Dingen des Lebens immer mehr geöffnet. Bezeichnend genug, dass die Irenklöster vor allem ihren Ruhm unter den Deutschen besiegelt haben durch ihre Pflege der antiken Wissenschaft. Der tapfere handfeste Kolonisateur der Vogesen wusste doch zugleich im Metrum des griechischen Verses wie in den Einzelheiten der griechischen Mythologie Bescheid¹⁾, und nicht nur der Mönch des kolumbanischen Klosters Bobbio war im achten Jahrhundert im jambischen Trimeter zu Hause²⁾. Treu wahrte das Galluskloster im Alamannenlande neben den Liedern der alten den Helden- gesang der neuen Heimat und die Ueberlieferungen der Heimat alles Schönen auf Erden, der ganzen reichen Welt des Altertums.

Aie so ganz anders war die Kulturmission der Angelsachsen auf deutschem Boden. Ihre Stärke liegt in der Verfassung und

Verwaltung, ihre nachhaltige Bedeutung in ihren Thaten auf wirtschaftlichem Gebiet. Die klare Verstandesschärfe niederdeutscher Natur, verbunden mit der exakten Nüchternheit einer römisch rechtlich verbrämten Kirche, ward die Pflanzschule wirtschaftlicher Erfolge in unserem Volke, und es ist kein Zufall, dass die neue Kirche vor allem den Boden Niederdeutschlands bevorzugte, während in dem keltisch durchsetzten Oberdeutschland die Stützpunkte des weitherzigen, aber politisch unfähigen Irentums gelegen hatten

olitisch können Völker zu Grunde gehen und Volksgenossenschaften vom Erdboden verschwinden. Aber einen geistigen oder kulturellen Tod der Menschheit giebt es nicht. Gewinnt es den Anschein, dass hier eine Versumpfung eingetreten sei, so sind schon neue Mächte thätig, um neues Leben zu erwecken und vorhandene Lebenskräfte zu entbinden. Es ist nicht immer der Fall gewesen, dass diese Weiterentwicklung den Charakter der ursprünglichen Reinheit und lauterer inneren Schönheit sich bewahrt hat, aber die Eigenart der Gesetzmässigkeit und der Notwendigkeit hat sie nirgends abzustreifen vermocht. Es mag selbst dem spekulativ geschultesten Auge des geschichtsphilosophischen Skeptikers keineswegs vergönnt sein, in Kürze die Hauptmerkmale dieses wunderbaren Werdeganges wiederzugeben, aber er wird bei seinem ahnungsvollen Lauschen auf die Geheimnisse des geschichtlichen Geschehens niemals in Gegensatz geraten zu dem nüchternen Forscher, der durch exakte Einzelarbeit gedrängt wird, vor der Geschlossenheit geschichtlicher Wirklichkeitsercheinungen

die Unzulänglichkeit ziffernmässiger Beweise anzuerkennen.

Die Gegensätze, die eine übereifrige jugendlich quellende und allzu konstruierende Forschung auf dogmatischem Gebiet zwischen der irischen und angelsächsischen Mission auf dem Boden unseres Vaterlandes hat auffinden wollen, sehen ihrer Lösung in der Anwendung dieser Gedankengänge entgegen. Bedauerlich mag man es erachten, dass die individualistische Art des Irentums, der das Christentum die ersten Erfolge in Deutschland verdankte, nicht in ursprünglicher Reinheit sich erhielt. Aber so gewiss es ist, dass ohne die Iren nimmermehr das germanische Land für die Saat kommender Zeiten bestellt worden wäre, so selbstverständlich war es und so vorteilhaft, dass nur durch das andersgeartete Vorgehen der Angelsachsen der Fortgang der Erntearbeit ermöglicht werden konnte. Und wiederum der germanischen Volksart fiel die Aufgabe zu, in unaufhörlichem Widerstreit gegen allzu fremdartiges Wesen das Unkraut auszujäten, das mit den guten Saatkörnern auf den Acker seines Wirtschaftslebens gefallen war. Also erwächst aus dem Drängen,

Drücken und Treiben des Ungleichtartigen das geschichtliche Leben.

Inmitten völlig andersgearteter Anschauungen und Verhältnisse als die Iren waren die Männer erwachsen, die aus dem Volke der Angelsachsen missionierend nach Deutschland kamen. In den Jahren 597 bis 633 hatte unter Schutz und Schirm Gregors des Grossen der Abt und Bischof Augustinus den Angeln, deren wilde Naturwüchsigkeit ihn anfänglich zurückgeschreckt¹⁾, das Evangelium gepredigt²⁾. Von vornherein zog im Gefolge der römischen Missionsboten die Benediktinerregel ein, die in der Folgezeit durch Kirchenfürsten, wie den Bischof Wilfrid von York, weiter verbreitet und befestigt³⁾, ein unveräusserliches Besitztum der angelsächsischen Kirche geworden ist. Weiterhin waren schon in der britischen Heimat die Gegensätze der angelsächsischen Kirchengemeinschaft gegen das Irentum bei manchem Anlass

hervorgetreten, freilich minder häufig im Norden als an den Grenzen Westsachsens¹⁾. Weniger die Verschiedenartigkeit der Klosterregeln bot die Anlässe zum Streit; neben der Osterfeier und der Tonsur hat vor allen Dingen schon dem Abt Augustin besonders die Forderung einer Oberherrschaft des römischen Stuhles und eine Unterwerfung unter die Hierarchie der Bischöfe genug zu schaffen gemacht²⁾. Denn die Schotten wollten lieber, wie Beda berichtet, „vom Platze weichen, als alte Gewohnheiten aufgeben“³⁾; welcher ein Kampf, den unbeugsamer Starrsinn und unbittliche Energie hier in Britannien mit der ganzen Ursprünglichkeit in Hass und Liebe noch unverdorbener Naturvölker ausgefochten haben! Gerade einer der intimsten Korrespondenten des heiligen Bonifatius, der Sherborner Bischof Aldhelm, hatte wahrscheinlich im Jahre 680 von der Synode zu Hatfield⁴⁾ den Auftrag erhalten, den

irischen Irrlehren gegenüber die römisch-katholische Rechtgläubigkeit zu verteidigen. Unbedingter Anschluss an Rom war es, den die angelsächsische Kirche stets mit ganzer Energie verfochten hat. Schon der hochbedeutende Klostergründer Benedict, der Begleiter des zum Erzbischof von Canterbury erwählten Kleinasiaten Theodor auf dessen Reise von Rom nach England, hat fünfmal die Schwellen der Apostelfürsten besucht ¹⁾ — und hier haben die Kirchenfürsten der Angelsachsen sich auch in der Folgezeit immer wieder Rat und Unterstützung geholt. Es war selbstverständlich, dass mit dem Anschluss an Rom auch der Anschluss an den Augustinismus untrennbar verbunden war.

Dass Augustins Schriften bei den Angelsachsen besonders geschätzt und beliebt waren, geht aus der Benutzung hervor, die sich bei Aldhelm findet ²⁾ und die namentlich in der Chronik des Beda zu einer eingehenden

Anlehnung gerade an des grossen Kirchenlehrers Werk über die Gottesbürgergemeinde sich gestaltet hat¹⁾. Mit besonderem Nachdruck hat noch Daniel von Winchester Worte des Augustin in besonders wichtigen Briefen an Bonifatius zitiert²⁾.

Es ist begreiflich, dass in England die kirchlichen Institutionen vollständig auf denjenigen des römischen Kirchentums aufgebaut wurden. Die Einführung des Zehnten und seine Verwendung für die Armenpflege³⁾ gehört hierher. Aber welch merkwürdiger Dualismus auf dem Gebiet der Sklavenfrage in der angelsächsischen Kirche! Dort die Versuche, die Sklaverei zu mildern, indem einmal betont wurde, dass Freilassung die Seelen verstorbener Angehörigen aus dem Fegefeuer erlösen könne⁴⁾, dann aber die Unauflösbarkeit der Ehe auch auf die Verbindung eines freien mit einer Sklavin

ausgedehnt wurde¹⁾. Und hier ist noch Ende des siebenten Jahrhunderts „der Verkauf übers Meer“ eine gebräuchliche Kirchenstrafe²⁾, die Kirche hat nichts dagegen, wenn der Vater durch den Verkauf seines Kindes sich aus tiefster Not zu befreien sucht³⁾, und ein eigensinniger Kirchenfürst, wie der Abt Beorwald von Glastonbury (702—712), weigerte sich entschieden, ein kriegsgefangenes Mädchen freizugeben⁴⁾. Ganz die unklare Stellung, die seit alters die römische Kirche in der Sklavenfrage einnahm.

or allem jedoch die Art, in der sich in England das Verhältnis von Staat und Kirche entwickelt hatte, beweist zur Genüge, dass gegen Ende des siebenten Jahrhunderts hier eine Praxis zur Durchführung gelangt war, die nicht allzuweit von der Praxis des Augustinismus abstach. Mit der vollendeten Liberalität eines kirchlich genehmen Herrschers hat beispielsweise König Ini von Wessex (688 bis 725) jene Kapelle in der Kirche zu Glastonbury

errichtet und mit dem fürstlichen Aufwand von Gold und Silber ausgeschmückt, dessen Wert nach unserem Münzfusse etwa 925134 Mark beträgt¹⁾. Wenn dann auf englischen Kirchenversammlungen in den Jahren 694 und 696 die Staatsgewalt selber einen Eingriff in das Kirchengut untersagte und der Kirche Freiheit von Staatssteuern gewährte²⁾, so erkennt der ruhige Betrachter der Dinge leicht, wie sehr die Bestrebungen der im Augustinismus herangebildeten angelsächsischen Geistlichkeit³⁾ von Erfolg gekrönt waren. Ihre denkbar kühnsten Hoffnungen waren erfüllt, nicht nur irgendwelche Sicherstellung kirchlicher Institute hatte der Staat gewährt, sondern auf den Kirchenversammlungen im Ende des siebenten Jahrhunderts selber das Wirtschaftsleben im Dienst und zu Nutz und frommen der Kirche beeinflusst.

Die eigentlichen wirtschaftlichen Leistungen der Angelsachsen in Deutschland knüpfen sich an den Namen des

Bonifatius und an seine und seiner Genossen Leistungen im inneren Deutschland an. Was andere Angelfachsen vor ihm geleistet haben, bedarf nicht der eingehenden Erwähnung in den Annalen der Wirtschaftsgeschichte, aber von Anfang an war ihre Thätigkeit von bestimmten unverrückbaren Zielen geleitet. Unter den sprachverwandten Friesen wirkte so zuerst Wilfrid¹⁾, und nach ihm haben Wietberet²⁾ und Willibrord³⁾ das Bekehrungswerk weitergeführt, dem letzteren hat vom Jahre 716 bis zum Jahre 719 auch Wynfrith hilfreichen Beistand geleistet⁴⁾. Es ist charakteristisch, dass Willibrord einmal in treuem Bunde mit Rom⁵⁾, dann aber auch in stetem Zusammenhang mit der fränkischen Staatsgewalt unter den Friesen einen Bischofssitz⁶⁾ und mehrere Klöster gründete, deren wirtschaftliche Sicherstellung durch Schenkungen in reichstem Masse

erreicht worden ist¹⁾). Leicht begreiflich, warum deshalb die Erhebungsversuche des friesevolkes gegen die fränkische Obmacht zugleich gegen das Christentum sich wandten, das unter dem Schutz dieses Staates ihnen verkündet worden war²⁾. Als Willibrord am 8. November 739 in seiner Gründung, Echternach, starb³⁾, hinterliess er ein Testament⁴⁾, in dem die Almosenspende als Hauptmittel zur Erkenntnis der Wahrheit gepriesen wurde. Wie er in Utrecht und Echternach Mittelpunkte des Wirtschaftslebens geschaffen hat, so dankt seinem an Lebensjahren älteren Genossen, dem Apostel der sächsischen Brukterer an der Ems, Suibert, das auf einer Rheininsel anmutig belegene Kloster Kaiserswerth seine Entstehung⁵⁾, an das sich in der Folgezeit ein reiches gewerbliches Leben angliedern sollte.

zwischen den Jahren 672 und 675¹⁾ ist Wynfrith im Königreich Wessex geboren inmitten einer wohlhabenden, dem friedlichen Werk des Ackerbaues wie dem Kriegshandwerk gleich ergebenden sächsischen Bevölkerung²⁾, die schon in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts zum Christentum bekehrt worden war. Mit gerechtem Stolz hat er sich stets als Spross des edlen Sachsenstammes bekannt, „über die Vorzüge und das Lob unseres Volkes sind wir fröhlich und voll Freude“, so rief er noch später aus³⁾, als er dem Volke das Evangelium verkündigte, dem er sich stammverwandt fühlte⁴⁾, und den leidenschaftlichen König Aethelbald von Mercien verwies er rühmend auf die keusche Treue der alten Sachsen⁵⁾. Wie anders selbstbewusst dachte der ganze Freundeskreis Wynfriths als später ein Kaiser Otto III., der im Jahre 996 an Gerbert von Reims schrieb: „Wir wollen, dass ihr unsere sächsische Roheit bekämpfet

und die griechische feinheit in uns ausbildet“¹⁾). Gerade der Sherborner Bischof Aldhelm weiss die Verbreitung, die durch ihn römische Dichtkunst, Grammatik und Metrik unter dem Stamme der Sachsen gewonnen haben, jubelnd hervorzuheben²⁾). Es ist leicht einzusehen, dass in diesem hochgesteigerten stolzen Selbstgefühl eines stammverwandten Volkes unserem Volke eine stärkere, aber auch gefährlichere Macht entgegentrat als in der abwartenden und duldsameren Billigkeit irisch-keltischer Volksart. Die grössten Gegner auch unter den Völkern sind verwandte Naturen, die völlig entgegengesetzte Anschauungskreise mit rücksichtsloser Charakterkraft und Charakterschroffheit vertreten. Kommt dann zu den gesunden Widersprüchen noch die unzweifelhafte Ueberlegenheit einer lebenskräftigen und einheitlichen äusseren Ordnung bei dem einen Gegner hinzu, so wird die schwache Position des anderen vollends entwurzelt und entwaffnet. Dass sich diese Aussicht von dem Augenblicke an für unser Volk eröffnete, als die

angelsächsische Kirche seinen Boden betrat¹⁾), wird einer Betrachtung schwerlich entgehen, die da weiss, wie wenig gerade das Irentum selber trotz seiner Zusammenhänge mit deutscher Art auf die Dauer die schwere Pflicht der Selbsterhaltung dem Romanismus und Augustinismus gegenüber zu üben vermochte.

Begreiflich genug, dass an Wynfrith, dem Sohn des angelsächsischen Grundbesitzers, die Kolonisation des Landes zunächst einen besonders energischen Förderer gefunden hat. Die landwirtschaftlich günstige Natur Englands, die noch im fünfzehnten Jahrhundert der Lordkanzler Heinrichs VI., Sir John Fortescue³⁾, zu rühmen wusste, hatte schon frühzeitig Aussicht und Erfolge kolonisatorischer Arbeiten verbürgt und so zu immer neuer Thätigkeit angespornt. Man geht wohl nicht fehl, wenn man die Sage, dass Bischof Aldhelm einen Stock in die Erde steckte, der zu einem Baum und dann zum grossen Walde erwuchs³⁾), auf die

Kulturarbeit deutet, die dieser in seiner Diözese verrichtet hat. Und welch segensreiche Kulturmiffion hat der Klostergründer am Wäre, Benedikt¹⁾, geübt, der für die Ausfchmückung der Kirchenfenfter, Hallen und Speifezimmer gallifche Glasarbeiter nach Britannien gezogen hat²⁾. Genug, Kulturarbeit war bei der angelfächfifchen Kirche fo weit Tradition, um auch die überfeeifchen Pilger befonders zu begeistern, die nach dem unferem Wynfrith gewidmeten Gedicht des fchönen und geiftvollen Königs Hethelbald von Mercien unbeirrt durch die Hemmniffe der Natur durch fremde Länder zogen³⁾. Mit Axt und Pflug haben Wynfrith und feine Gefährten an den flussthälern Oberfrankens unter Heflen, Thüringern und Sachfen wüfte Landftrecken und waldige Oeden in fruchtbare Gefilde umgewandelt und in den errichteten Klöftern die Gefchicklichkeit gewerblichen Lebens angepflanzt.

Es ist verständlich, warum Wynfrith die Ziele seiner Mission gerade bei den Friesen und Thüringern zu verwirklichen strebte: es war die Sprach- und Stammesverwandtschaft, die ihm eine aussichtsreiche Wirksamkeit zu verbürgen schien. Es steht ausser Zweifel, dass unter dem Stamme der Thüringer sich Bestandteile der Angeln erhalten haben¹⁾. Im Nordosten des zwischen Saale und Werra, Thüringer Wald und Harz hingelagerten Thüringerlandes, im Unstrutgebiet bestand noch im neunten Jahrhundert der Gau der Angeln, das Thüringer Volksrecht des Jahres 802 weist den bezeichnenden Titel „Lex Angliorum et Werinorum hoc est Thuringorum“²⁾.

Dort, wo am fusse des Basaltberges, auf dem Hämoneburg lag, die Ohm vorbeifliesst, gründete Wynfrith sein erstes Kloster in Deutschland³⁾ — vermutlich

im Jahre 722¹⁾) — ein erster fester Stützpunkt, von dem aus er bis hinein nach dem Sachsenlande gewirkt hat. Charakteristisch ist es, dass im Anschluss an die Anlage dieser ersten Missionskolonie sofort Wynfrith nach Rom reiste, wo er am Andreastage dieses Jahres (30. November 722)²⁾) von Gregor II. die Bischofsweihe empfing und gelobte, „mit denjenigen Priestern, die im Gegensatz zu den altgeheiligten Einrichtungen der Väter stünden, keine Gemeinschaft zu pflegen“³⁾). Die Reise-richtung durch Franken und Burgund legt die Vermutung nahe⁴⁾), dass Wynfrith mit Karl Martell zusammengetroffen ist, also neben dem Einverständnis mit Rom auch sofort die Zustimmung der staatlichen Macht für seine Missionskolonisation gesucht hat. Schliesslich ist gewiss, dass in Amöneburg die Benediktinerregel eingezogen ist und damit eine Schar von Arbeitern, die in strengem Gehorsam und enthaltsamer Nüchternheit „ohne Unterstützung von Sklaven“ mit

eigener Hand den Grund und Boden bewirtschafteten'). — Der Hebel jedweden kolonialen Fortschrittes, die unüberwindliche Bedürfnislosigkeit der Träger des Werkes, gestützt und getragen von der Einheit der Kirche und einer ihr willfährigen Staatsgewalt, fürwahr unter anderen und günstigeren Vorzeichen begann Wynfrith als hundert Jahre vor ihm mit gleich schaffensrüstigen Gefährten Kolumba. Wie wenig leistete dessen Klosterregel im Vergleich zu der verwaltungsrechtlich hochbedeutsamen Regel Benedikts, wie viel machtvoller war der Klosterstifter, der zugleich ordnungsmässig ordinierter Bischof war, als jene Hebte, die als höchstes Ziel gerade die Freiheit von der Obmacht des Diözesanbischofs erstrebten, und gar, was wollten die gelegentlichen Anfragen²⁾

des Mannes von Luxeuil beim Papst besagen gegenüber dem festen Bündnis, das vom ersten Augenblick an der Wirksamkeit des Angelsachsen Sicherheit und Berechtigung, Glanz und Ansehen verlieh! Dem planlosen ungestümen Ansturm des Jünglings folgt nun die folgerichtige zielbewusste Besonnenheit des Mannes, der feurigen Ergriffenheit des Künstlers die verstandesklare Rastlosigkeit des politischen Kopfes.

Bonifatius, wie er sich in lateinischer Uebersetzung seines Namens seit dem Jahre 719 zu nennen pflegte¹⁾, hat dann weiter, unterstützt von Papst und Staatsgewalt, auch unter den Thüringern gewirkt; hier

vor allem war es, wo er nicht nur mit einem hartnäckigen Heidentum¹⁾, sondern vornehmlich mit Klerikern, die dem Sondertum irischen Kirchenwesens huldigten, zusammenstiess²⁾, jener Gemeinschaft, die einst Kyllena und seine Gefährten begründet hatten. Wenn die Sage des waldreichen Thüringen an jener Stelle, wo sich bei Georgenthal die Wynfrithsäule mit ihren drei goldnen flammenzungen erhebt, die erste Bonifatiuskirche Thüringens vorzufinden glaubt³⁾, so wissen wir, dass die erste angelsächsische Klosterstiftung dort vielmehr das Benediktinerkloster Ohrdruf war⁴⁾. Am nördlichen fusse des Thüringer Waldes erstand diese zweite bedeutendere Missionsstation des Bonifatius, die bald über einen ausgedehnten Grundbesitz verfügen konnte. Willibald erzählt von den Mönchen, „die in hoher Heiligkeit lebten und nach dem Beispiel der Apostel mit eigener Hand in emsiger Arbeit sich Brot und Kleidung erwarben“.

Es ist fraglich, inwieweit hier Ackerbau getrieben wurde und getrieben werden konnte. Auf dem steinigen und harten Boden des Thüringer Waldes ist der Getreidebau niemals besonders bedeutend gewesen, aber Wiesengründe und Weiden ermöglichten eine ansehnlich oft gerühmte Viehzucht¹⁾, und man wird nicht fehlgehen, wenn man in dieser die Hauptbeschäftigung der Benediktiner von Ohrdruf erkennt.

In derselben Zeit, als das Amöneburger Kloster im Bau vollendet und eingeweiht wurde²⁾, hat Bonifatius, seit dem Jahre 732 Erzbischof³⁾, in Fritzlar an der Edder ein Kloster angelegt, das er zu Ehren des Apostelfürsten Petrus weihte — etwa im Jahre 733⁴⁾ — und wo er nach Willibalds Bericht „eine nicht geringe Zahl solcher versammelte, die dem Herrn dienten“. Der Angelsachse Wigbert hat als Klosterabt eine nicht unbedeutende soziale und wirtschaftliche Wirksamkeit entfaltet, in der Krankenpflege hat er sich hervorgethan und um

die Bodenkultur durch die Pflanzung von Weinstöcken, die selbstverständlich zunächst für die Gewinnung des Abendmahlsweines angelegt wurden, sich verdient gemacht¹⁾. Was aus dem Kloster, das vermutlich aus der Zeit irischer Kirchengründungen stammt und in fruchtbarer Gegend zu Hamelburg bestanden hat²⁾, geworden ist, kann nicht sicher festgestellt werden. Genug, seit dieser Zeit finden wir es nicht mehr urkundlich erwähnt³⁾. Nicht lange Zeit scheint auch das Frauenkloster Ochsenfurt geblüht zu haben⁴⁾, das ebenso wie das Kloster von Kitzingen jetzt angelegt und der Leitung der Hebtissin Thekla unterstellt wurde, während dem Kloster von Bischofsheim an der Tauber die „arbeitskundige“⁵⁾ Lioba vorstand, die den Kreis ihrer Wirksamkeit beständig erweiterte⁶⁾.

Gleich bewandert in der Schrift wie in den Kirchenvätern und Kirchengesetzen, energisch und doch weiblich mild und mildthätig¹⁾, hat sie für die Entwicklung kirchenrechtlicher Auffassungsweise und für die Gestaltung des weiblichen Erziehungswesens dieser frühen Zeit²⁾ nicht unrühmlich gewirkt. Ordnung und Zucht, Strenge gegen sich und andere, massvolle und feste grundsatzgetreue Einrichtung alles Lebens in Kirche und Haus — das waren die Ziele, für die bewusst diese überaus vielseitigen Vorsteherinnen der angelsächsischen frauenklöster ebenso gearbeitet haben, wie der ernste erzbischöfliche Organisator selber, der stets aufs neue die geeigneten werkeifrigen Kräfte aus der alten Heimat auf das festland hinüberzuziehen wusste.

Aieder, ehe der Erzbischof seine Aufgabe weiter fortsetzte, begab er sich im Jahre 738 nach Rom³⁾, und mit einem päpstlichen Schreiben, in dem die bayrischen und alamannischen Bischöfe zu einer Synode nach

Regensburg oder Hugsburg unter seinem Vorsitz entboten wurden¹⁾), versehen, kehrte er im Frühling des Jahres 739 nach Bayern zurück, wo er schon vor der Romreise²⁾ eine kurze Zeit gewohnt hatte. Es scheint, dass das Schreiben Gregors III. an die Bischöfe von Passau, Hugsburg, Strassburg, Konstanz und Speier³⁾ gerichtet war. Ausdrücklich verlangte der Papst, dass sie den Verordnungen des päpstlichen Vikars Folge leisten sollten, von ihm das Kirchenamt und den katholischen Glauben nach Sitte und Norm der heiligen katholischen und apostolischen Kirche Gottes annehmen und die „Stammesgebräuche und die Lehre der ins Land kommenden Briten oder der falschen ketzerischen Priester verleugnen, hindern und verwerfen“.

In den bestimmten und klaren Worten des päpstlichen Schreibens kann man weder drehen noch deuteln. Der Erzbischof Bonifatius stand im Alter von 64 bis

67 Jahren vor seiner weltgeschichtlichen Aufgabe. Unter Schutz und Schirm einer klaren Willenskundgebung und Vollmacht des Papstes sollte er unter Bayern und Alamannen, wo die Iren die zwangslose form ihres eigenartigen Stammeskirchentums verbreitet hatten, wirken, bis die form völlig umgegossen sein würde, bis Lehre und Leben, Gesetze und Brauch übereinstimmen mit dem Romanismus und Augustinismus „und je nachdem ihr von unserem Mitpriester Bonifatius unterwiesen werdet, also haltet fest die katholische und apostolische Lehre!“ Es war nur die Konsequenz des Augustinismus, wenn der erzbischöfliche Vikar bei der Ausführung seines Organisationswerkes den Bund mit der Staatsgewalt suchte, auf den der Bayernherzog Odilo aus dem Geschlechte der Agilulfinger bereitwillig einging¹⁾. Die Einteilung Bayerns in vier Bischofsdiözesen war das Werk des Bonifatius.

Nur einen Bischof fand er dort vor, den Vivilo, der schon die päpstliche Ordination besass, aber ohne Diözese war¹⁾), zweifellos also ein irischer Abtbischof, wie das auch aus der Mahnung des Papstes an Bonifatius hervorgeht: „Sollte er in irgend einem Stücke nicht mit der kanonischen Regel übereinstimmen, so berichtige ihn nach der Tradition der römischen Kirche“¹⁾). Das mag geschehen sein, jedenfalls ward ihm als feste Diözese Passau zugewiesen. Schwierigkeiten genug bereitete der Bischofsstuhl, den Bonifatius zu Regensburg gründete. An der Stätte, wo der Leichnam des Iren Emmeran bewahrt wurde, sass der greise Wicterp, ein irischer Abtbischof ohne festumgrenzten Diözesanbezirk. Ihn hat der Erzbischof einfach umgangen und zum Bischof des neugegründeten Regensburger Sprengels einen gewissen Gaubald oder Gewibold erhoben²⁾). Vollständig scheint diese Neuordnung nicht gelungen zu sein. Offenbar hat als Abt von St. Emmeran Wicterp nach wie vor bischöfliche

funktionen ausgeübt¹⁾), noch 15 Jahre nach dem ereignisreichen Jahre führte er den Bischofstitel²⁾), urkundliche Zeugnisse späterer Zeiten bezeichnen ihn ausdrücklich als ersten Bischof von Regensburg³⁾), und die durch Bonifatius versuchte Trennung der Abts- und Bischofswürde scheint also nicht auf die Dauer Bestand gehabt zu haben⁴⁾).

So wenig es dem Eifer des Angelsachsen gelungen war, den Abtbischof von St. Emmeran neben dem Bischof von Regensburg machtlos zu schaffen, so wenig Erfolg sollten seine Bemühungen in Salzburg haben. Der Johannes, dem er den Sitz Ruperts übertrug, wurde offenbar dem Abtbischof flobargis

zur Seite gestellt, wie in Regensburg Gaubald dem Wieterp¹⁾. Aber schon sieben Jahre später sass als Hbt in St. Peter ein Mönch vom Hebridenkloster Hy, der Ire Virgil²⁾, der zunächst neben sich einen besonderen Weibbischof, seinen Landsmann Dobdagrek, hatte³⁾, dann aber seit dem Jahre 767 bis zum Jahre 784 als Abtbischof selber in dem Sprengel von Salzburg waltete. Und welche Nöte hat dieser Ire dem Angelsachsen

späterhin bereitet, als ein Zwist über die Anwendung der Taufformel zwischen Bonifatius und einem bayrischen Priester ausbrach, der auf eine Klage Virgils beim Papste Zacharias diesen fast zu einem Gegner seines Legaten stempelte¹⁾. Merkwürdigerweise machte Bonifatius gerade als besonders verschärfende Anklage gegen Virgil geltend, dass er die Lehre des Eratosthenes von der Kugelgestalt der Erde und dem möglichen Dasein von Antipoden teile²⁾. Es klärt die Grundstellung des Erzbischofs besonders auf, wenn wir bedenken, dass es gerade Augustin gewesen ist, der in seiner Bürgergemeinde Gottes mit besonderer Berufung auf den biblischen Schöpfungsbericht die Lehre von den Bewohnern der uns entgegengesetzten Erdhälfte deshalb verworfen hat, weil sie nicht in dem Stammbaum enthalten seien, der bis auf Noahs Söhne die Gottesgemeinde zurückführt³⁾.

Das vierte Bistum endlich hat Bonifatius an der Stätte, wo Korbinian sein Kloster freising errichtet hatte, angelegt, und hier hat er selber einen Iren eingesetzt, Korbinians Bruder Erimbert. Vermutlich hat sich der geschickte Organisator doch überzeugt, dass die neue Kirchenordnung dann am ehesten durchführbar sei, wenn er sie mit Hilfe der in Bayern noch keineswegs ohnmächtigen irischen Priesterschaft zum Ziele zu leiten vermöchte.

Klosteranlagen in den einzelnen neugegründeten Diözesen haben dann diese Organisation vollendet. Im Passauer Sprengel erstand im Jahre 741¹⁾ Altaich, Mönche aus dem Kloster Reichenau haben es besetzt, und neben ihm dankte in demselben Sprengel das Kloster Osterhofen vermutlich auch diesen Zeiten seine Entstehung²⁾. Im Bistum Augsburg hat Benediktbeuren, eine Gründung des Bonifatius selber³⁾, wieder mehrere,

mindestens aber sieben Tochterklöster¹⁾ angelegt und hat mit anderen Klöstern zusammen bei der Stiftung eine reichliche Ausstattung mit Grundbesitz erhalten, 6700 Mansen²⁾ sollen es gewesen sein. In Benediktbeuren ist vornehmlich die feldgraswirtschaft gepflegt worden, wie das ja durch die Graswüchsigkeit des Bodens bedingt war³⁾.

Ehe die Dinge in Bayern weiter fortschritten, hat dann Bonifatius im Bunde mit der Staatsgewalt seinen lang gehegten Plan verwirklicht: unter den Hessen und Thüringern seine früheren klösterlichen Stiftungen durch die Gründung von Bistümern zu sichern und ebenso wie in Bayern damit die straffe kirchenrechtliche Organisation zu begründen. Inmitten der Klöster Amöneburg und Fritzlar wurde das Bistum Büraburg errichtet; ein zweites kam nach Würzburg, das in achtundzwanzig Kirchen und Besitzungen in Franken und am Rhein einen ausgiebigen Besitzstand⁴⁾ erhielt, und in der Nähe des Benediktinerklosters

Ohrdruf erstand das Bistum in Erfurt, der nach dem Bericht des Erzbischofs „seit alters ackerbautreibenden Stadt“¹⁾). Die erbetene päpstliche Bestätigung für diese Teilung Mitteldeutschlands in drei Parochien erliess Papst Zacharias am 1. April des Jahres 743²⁾) mit dem ausdrücklichen Verbot, dass jemand ausser dem päpstlichen Legaten je dort einen anderen Bischof einsetze. Die besondere Mahnung „ihr sollt euch nicht unterstehen, einer in des anderen Sprengel einzudringen oder euch Kirchen zu entziehen“ legte den Grundsatz des römischen Kirchenrechtes, die bestimmte Abgrenzung der Diözesengewalt, nochmals fest: der weitherzige, rechtliche und wirtschaftliche Individualismus des Irentums war wenigstens für Thüringen und Hessen durch den Erzbischof im Bunde mit Kirche und Staat rechtlich beseitigt, die freie Entfaltung der Klostergenossenschaften konnte sich nicht vollziehen, wo die Abtsgewalt

dem Willen des wiederum vom Erzbischof abhängigen Diözesanbischofs unterstellt war.

Politische Konstellation war es, die in Bayern neue Institutionen schuf: Der bayrische Nordgau war mit dem „Sualafelde“ zu einem selbständigen Besitz eines Grafen Suitgar vereinigt worden¹⁾ und erhielt auf einem waldbedeckten Platz an der Altmühl ein Kloster, das dann dem neubegründeten Bistum Eichstätt unterstellt wurde²⁾. Auf der Salzburg bei Neustadt an der fränkischen Saale hat am 22. Oktober des Jahres 741 Bonifatius den Angelfachsen Willibald, der zehn Jahre in Monte Cassino gelebt hatte, zum Bischof dieser Diözese geweiht. Auch hier sind Klöster ins Leben gerufen worden, die wirtschaftlich sich hohe Bedeutung erwarben: Heidenheim auf waldiger Höhe zwischen den flüssen Vörnitz und Altmühl, dessen Besitzstand bald kräftig emporwuchs³⁾, stellte den Anwohnern der oberen Altmühl die Mühle für ihr Getreide⁴⁾, die Klöster

Solnhofen, Herrieden, Gunzenhausen und Monheim¹⁾ entfalteten sich zu Kulturstätten inmitten der fränkisch-thüringischen Bevölkerung des Sualafeldes. Inwieweit gerade in Bayern die Anlage künstlicher Mühlwerke, die offenbar auf die Kirche zurückgingen, schon Mitte des achten Jahrhunderts vorgeschritten war, ergeben die Strafbestimmungen, die sich im bayrischen Königsgesetze über den Diebstahl von Mühleisen vorfinden²⁾. Nicht in der Wahl wilder Waldthäler und wüster Oeden zu klösterlichen Niederlassungen³⁾ ist allerorten die Wandlung seit den Tagen der Irenmission zu erkennen. Die Eigentümlichkeit der angelsächsischen Thätigkeit beruht in der gleichzeitigen Gründung von Klöstern und Bistümern und damit in der Vertretung des alten kirchenrechtlichen Grundsatzes seit dem Chalzedoner Konzil (451), wonach die Geistlichen ihre Amtsbefugnisse nur im Namen und

Auftrag des Bischofs ausüben¹⁾). Nach kirchenrechtlichen Bestimmungen war der Vertreter der Kirche im Verkehr zunächst der Klerus, der im Namen der Kirche erwarb, verwaltete und veräusserte. Da die christliche Gemeinde verfassungsgemäss aber bischöfliche Gemeinde wurde, so vollzog der Bischof diese rechtlichen Funktionen. Der Bischof war nach dem Kirchenrecht, das sich seit den Tagen Constantins innerhalb der römischen Kirche entwickelt hatte, Organ und Träger aller Gemeindeangelegenheiten, die Verwaltung der Kirchenkasse und der Gemeindegrundstücke ruhte in seiner Hand²⁾). Von dieser Grundlage aus musste naturgemäss allmählich ebenso die wirtschaftliche Abhängigkeit der Landkirchen von der Stadtkirche stipuliert werden wie die Unterordnung der Klöster unter den Bischof, den verfassungsrechtlichen Mittelpunkt der gesamten christlichen Gemeinde³⁾). Was das besagte, ersieht man leicht aus kirchenrechtlichen Bestimmungen schon vom fünften

Jahrhundert. Wie die Vermächtnisse und Stiftungen an Landeskirchen verwendet werden sollen, entscheidet allein das bischöfliche Oberhaupt der Stadtkirche, er wacht darüber, dass auch bei gelegentlicher Sonderverwaltung bischofskirchlicher Grundstücke nicht der Grundsatz der Unveräusserlichkeit des Kirchengutes ausser acht gelassen wird, er bestimmt nach freiem Gutdünken den Unterhalt der Landgeistlichen¹⁾, wie er auch innerhalb der Stadt Markt- und Massrecht seiner bestimmenden Aufsicht zu unterstellen strebt²⁾. Es war nur die konkrete Anwendung der Grundanschauung Augustins, dass alle Altäre, auch wenn sie eines Heiligen Namen tragen, einzig und allein der Ehre Gottes geweiht seien³⁾.

Um so merkwürdiger und auffälliger mutet es uns an, wenn Bonifatius, der energische Vertreter römischen Kirchenrechts, bei seiner letzten und bedeutungsvollsten

Klosterstiftung von dem Boden der kirchenrechtlichen Tradition weit abgewichen ist.

Im Buchenwalde, der das Rhöngebirge, den Vogelsberg, die Bramforst, die Zunderenhart und den Himmelsberg umfasste¹⁾, hatte der Lieblingsschüler des Erzbischofs, der junge bayrische Mönch Sturm, die Stätte gesucht, da er im Einverständnis mit seinem Meister ein Kloster gründen könnte²⁾. An der Stelle, wo später Hersfeld errichtet wurde, glaubte Sturm mit seinen zwei Begleitern zuerst den gesuchten Platz gefunden zu haben. Es ist charakteristisch, dass der Erzbischof bei seinen Klostergründungen genau und eingehend die Beschaffenheit der Gegend ins Auge fasste, er liess sich ausführlich „den Lauf des Wassers, die Quellen und Thäler und alles, was auf den Ort Bezug hatte“, beschreiben. Aber die Nähe der heidnischen Sachsen war der Wahl dieses Ortes nach der Meinung des Bonifatius nicht günstig, Sturm suchte weiter, bis er den Ort

gefunden, der ihm nach seiner Bodenbeschaffenheit überaus geeignet erschien und inmitten der roten Felsen des lieblichen Fuldathales sein freudiges Entzücken hervorrief. Der Erzbischof war einverstanden und erwirkte selber am Hofe des Hausmeiers Karlmann, dass ihm dort ein Platz von 4000 Schritt im Umkreise gegeben und durch ausgiebige Schenkungen mehrerer Adligen des Grabfeldes noch vergrößert wurde¹⁾. Nachdem der Wald gerodet und der Bauplatz gesäubert war, legte er selbst im Mai des Jahres 744 den Grundstein der Kirche. „Es liegt ein waldiger Ort in weit ausgedehnter wüster Oede inmitten der Völker, denen wir predigen“ — so schrieb er an den Papst Zacharias²⁾ — „an diesem Orte haben wir ein Kloster errichtet und Mönche dorthin gesetzt, die nach der Regel des heiligen Benedikt leben, Männer von strenger Enthaltfamkeit, die weder Fleisch noch Wein noch sonstiges berauschende Getränk genießen, die ohne Unterstützung von Knechten durch ihrer eigenen Hände Arbeit Genüge finden.“ Beständig war

Bonifatius besorgt, um den Besitzstand des Klosters zu mehren, das „inmitten der vier Völker lag, denen er durch Gottes Gnade das Wort Christi verkündigt hatte“. Weinberge und Weiler schenkte er, dass die Mönche des Lebens Notdurft gewinnen möchten¹⁾, noch als er seinem Nachfolger Lul auftrug, für sie Sorge zu tragen, wies er auf das ärmliche Leben hin, das sie führten²⁾. Vornehmlich aber in ganz besonderer Weise durchbrach er zu Gunsten dieser seiner Lieblingsstiftung sein eigenes Prinzip, nach dem er in einem Briefe an Erzbischof Cudberth von Canterbury es für Unrecht erklärt hatte, dass Klöster der Gewalt des Bischofs entzogen würden³⁾, und das er bei der Organisation der bayrischen und thüringischen Klöster befolgt hatte. Erinnerungen an Vorkommnisse seiner angelsächsischen Heimat mögen in ihm lebendig geworden sein. Dort hatte sein Freund Aldhelm beim Papste erwirkt⁴⁾, dass sein Kloster

Glastonbury in *Wessex* unmittelbar dem päpstlichen Schutz untergeordnet und vor allen Eingriffen der geistlichen Gewalt sichergestellt wurde. Auf seine Bitte erteilte Papst Zacharias im Jahre 751 seinem Legaten das auszeichnende Privilegium, dass in *Fulda* nur der apostolische Stuhl, aber kein Priester irgend welcher Kirche irgend eine Gewalt und Macht ausüben dürfe, so dass das Kloster „unerschütterlich in seinem Grundbesitz und ohne Einspruch irgend jemandes in beständigem festen Genuss der Besitztümer bleiben soll, welche es augenblicklich inne hat als der, welche Gottes Gnade ihm künftighin an Gaben, Opfern und Zehenten der Gläubigen zuwenden wird“¹⁾. Damit war die vollkommene Unabhängigkeit von der Jurisdiktion des Diözesanbischofs dem Kloster *Fulda* garantiert, und es gelang auch zwei Jahre danach, von Pippin die Bestätigung dieser hochwichtigen päpstlichen Exemptionsurkunde zu erlangen²⁾. Die eigentümliche Gnadenstellung des Klosters barg

naturgemäss ein Heer kirchenrechtlicher Streitigkeiten in sich. Schon unter dem Nachfolger des Bonifatius, Lul, kam es zu einem hitzigen Zwist, als der Mainzer Bischof die sonst gültigen Befugnisse des Diözesanbischofs ausübte und mit dem Gelde des Klosters Liegenschaften im Wormsgau und zu Truhtmaresheim ankaufte¹⁾. Mit Hilfe der Staatsgewalt ist dann der Abt Sturm beseitigt und verbannt und an seine Stelle eine Kreatur Luls, Marcus, auf den Abtstuhl von Fulda erhoben worden. Nur eine vollständige Revolution der Mönche brach den zähen Widerstand des Mainzer Bischofs und führte zu einer Neuordnung der Sonderstellung Fuldas und der Wiedereinsetzung Sturms, der dann zur Zeit der Sachsenkriege Karls des Grossen in hohem Ansehen gestanden hat²⁾.

Man könnte in diesen Ereignissen und in dem Ausgange des fuldaer Klosterstreites einen letzten gründlichen Sieg des irischen Wirtschaftsprinzipes erkennen. Im Gegensatze zu der Eigenart irischen Kirchentums hatte Bonifatius neue Kolonisationsmittelpunkte in Thüringen und Bayern ins Leben gerufen und allenthalben die Unterordnung dieser Klöster unter neugegründete Bischofsitze erstrebt. Die trüben Erfahrungen, die ihm in Bayern nicht erspart worden waren, mögen sein Verfahren, das er in fulda beobachtete, veranlasst haben. Je weniger es ihm gelungen war, an der Donau und Altmühl sofort den Widerstand des Irenthums zu brechen, und je mehr sich ihm auf der anderen Seite die Aussicht aufdrängen musste, dass vielleicht in Zukunft von seiten eines andersdenkenden gleich thatkräftigen Bischofs seiner Lieblingsstiftung dieselbe Gefahr drohen werde, wie eben den bayrischen Klöstern durch ihn, um so energischer musste ihm die verwaltungsrechtliche Sicherstellung fuldas am Herzen liegen. Dem hochbedeutenden Kolonisateur, der nicht eher seine Zustimmung zur Anlage eines Klosters gab, als bis er über die Lage und

Bodenbeschaffenheit der Gegend, über Wasserreichtum und Gebirgsformation unterrichtet und beruhigt war, konnte unter keinen Umständen die Wahrnehmung entgehen, dass doch auch nur dann allein die wirtschaftliche Zukunft der Klöster verbürgt war, wenn ihnen die freie Entfesselung ihrer Wirtschaftskräfte nicht durch eine fremde kirchliche Gewalt unterbunden wurde. Die Weise irischer Mission war es, die in den Wäldern der Buchenau zu neuem Leben erstand, und nur darin lag die Wandlung der Dinge seit den Tagen Kolumbas beschlossen, dass jetzt im Bunde mit Papst und Staat die wirtschaftliche und verfassungsrechtliche Sonderstellung eines Klosters zum Ziele gelangte. So unbezwinglich und naturwüchsig hatte sich germanische Wirtschaftsweise und irisches Kirchentum erwiesen, dass am Abend seiner Lebenswirksamkeit der angelsächsische Kolonisateur es unternahm, seinem Lieblingsstift mit Hilfe des allzeit von ihm verfochtenen Augustinismus einen freien Spielraum für seine wirtschaftliche Kraftentwicklung zu schaffen. Eindringlicher als jede geschichtsphilosophische Theorie lehrt die Gründungsgeschichte von Fulda die schlichte Ehrfurcht vor der Allmacht

der Beharrungsmächte im sittlichen und wirtschaftlichen Leben der Völker.

Um so eher konnte der Erzbischof also handeln, als er von Anfang an bei der rechtlich ordnenden Wirksamkeit, die seiner Kolonisationsthätigkeit parallel lief, bestrebt war, dem Augustinismus in Deutschland zum Siege zu verhelfen. Noch weit über dem hochbedeutsamen Kolonisateur steht der unerbittlich zielbewusste Organisator Bonifatius als ein Diplomat und Staatsmann allerersten Ranges. Eine gewaltige Aufgabe harrte ihrer Lösung: die Ordnung und Neukonstituierung des kirchlichen Grundbesitzes.

Vierlei Umstände und Beweggründe der Menschen damaliger Zeit hatten zu einem Wachstum des kirchlichen Gutes geführt: einmal hatten die einzelnen Kirchen selber in dem beständigen Erwerb von Grundbesitz die beste Art der Vermögensanlage erkannt. Nicht mit Unrecht hat man den Ankauf von Hufen mit dem heutigen Ankauf von Eisenbahnaktien verglichen¹⁾. Dann aber sind ihr auch Schenkungen in reichstem Masse zugeflossen: irdisches Glück,

der Bestand des Reiches, zukünftiger Lohn, die Hoffnung, mit Hilfe und Fürbitte der Kirche die ewige Seligkeit zu erlangen, aber auch allerhand volkswirtschaftliche und privatwirtschaftliche Zwecke: Sorge für das Haus des Stifters, Unterkunft für überzählige Kinder, oder der Wunsch, dem Steuerdruck der Provinzen zu entgehen¹⁾, haben im sechsten und siebenten Jahrhundert die Bewohner und Herrscher des Frankenreiches zu Landschenkungen bestimmt. In welch grellem Gegensatz zu der unsoliden und unordentlichen Wirtschaft des fränkischen Adels erschien aber auch den Zeitgenossen dieser gute und kluge Haushalt, dem die Kirche tüchtige Arbeitskräfte zu sichern strebte und dem sie durch den Grundsatz von der Nichtveräußerlichkeit ihres Besitzes, von dem oben die Rede war, weitgehende Sicherheit zu verbürgen wusste²⁾.

Testamentarische Uebertragungen an die Kirche des Frankenreiches knüpften vielleicht auch an die Sitte an, die im

Römerreiche, seitdem die Testierfreiheit bestand, nicht nur an Freunde, sondern auch an Kaiser und Staat Besitztümer vermachte¹⁾). Merkwürdigerweise haben wir auch sonst noch Kunde, dass in feudalkstaaten, wo zugleich eine organisierte Kirchengemeinschaft besteht, dieser allerhand Stiftungen gemacht werden, wie im ägyptischen Mittelalter des dritten und zweiten Jahrtausends vor Christus²⁾). Denn da das Lehen des Vaters nicht notwendigerweise dem Sohne wieder zu teil wird, so sucht der Lehensträger der Kirche seinen Nachkommen das Gut sicher zu stellen, indem er eine regelmässig zu bezahlende Quote des Ertrages von vornherein dem Lehensherrn garantiert und also durch das Versprechen höherer Zinsen die Kündigung des Darlehens zu verhindern strebt. Weiterhin: eine Schrift Luls³⁾) lässt klar erkennen, dass neben den mancherlei Formen der Sehnsucht nach dem ewigen Heil auch die allgemeine Unsicherheit des Eigentums die frommen Schenkungen des achten Jahrhunderts wesentlich

mit veranlasst hat. Gewiss ein vorurteilsfreier Zeuge, der Angelsachse Beda, hat ausserdem in seinem Brief an Ecgbert von York¹⁾ die kirchliche Gründerwut seiner Zeitgenossen auf den Wunsch mancher Laien zurückgeführt, auf kirchlichem Boden ein Leben frei von weltlichen Diensten sich zu verschaffen — und diese wirtschaftlichen Motive werden im Frankenreiche ebensowenig bei der Betrachtung der Umstände, die zu Klosterstiftungen Veranlassung gaben, unterschätzt werden dürfen. Natürlich hat man kirchlicherseits alle Schrecken des letzten Stündleins und des jüngsten Gerichts mit der ganzen Glut der Phantasie ausgemalt, bis der geängstigte Gläubige bereit war, mit seinem Erdengut den Himmel zu erkaufen, und mit Ausnahme der Iren²⁾ hat jenseits wie diesseits des Kanals Kirchenrecht und Kirchenpraxis unablässig darauf hingearbeitet, um die Zuwendungen an die Kirche zu steigern und zu erleichtern. Ein Sittenschilderer des fünften Jahrhunderts, der Presbyter Salvian von Massilia, suchte das Gemüt als stillen Ansporn für Vermächtnisse an die Kirche

aufzustacheln; der Gläubige, meint er, der auch während seines Lebens im Genuss seiner Güter steht, soll sich doch wenigstens auf dem Sterbelager erinnern, dass er nur Nutzniesser eines Besitzes war, dessen wahres Eigentumsrecht der Kirche allein gebührt. „Wer sein Vermögen seinen Kindern hinterlässt, statt der Kirche, handelt gegen den Willen Gottes und gegen seinen eigenen Vorteil. Während er für die irdische Wohlfahrt seiner Kinder Sorge trägt, betrügt er sich um seine eigene Wohlfahrt im Himmel“¹⁾). Auf der anderen Seite wuchsen beständig die Bemühungen, um den Besitzstand der geistlichen Hand nach allen Seiten hin sicherzustellen. Unter den mancherlei Gründen, die zu einer allgemeinen Durchführung der Ehelosigkeit beim gesamten Klerus zusammenwirkten und die namentlich später als Vorläufer Malthusianischer Gedanken etwa bei Otto von

Bamberg hervortraten¹⁾ oder den Nutzen einer Versorgung nachgeborener Söhne in der Kirche begreiflich machten²⁾, stehen doch die kirchenpolitischen Erwägungen voran und obenan, die in der Ehe eine ungeheure Gefahr für das Kirchengut sahen: die Vererbung auf legitime Priesterkinder³⁾. Es war derselbe Grund, der schon frühzeitig in kirchlichen Vorschriften klar zwischen kirchlichem Vermögen und bischöflichem Privatvermögen zu scheiden wusste, damit weniger eine Beeinträchtigung der bischöflichen Erben als vielmehr des Kirchengutes ausgeschlossen wurde⁴⁾.

Im von der Ausdehnung des kirchlichen Grundbesitzes ein annäherndes Bild zu gewinnen, habe ich in folgendem fünf Tabellen zusammengestellt, wie wir sie dem berühmten Grundbuch⁵⁾ des Abtes Irmínio vom Kloster St. Germain des Prés bei Paris aus dem neunten Jahrhundert entnehmen können. Diese

Zustände des neunten Jahrhunderts werfen natürlich ihr Licht auch auf das achte Jahrhundert zurück.

Besitzstand des Klosters St. Germain ohne die Ländereien der 71 fremdenherbergen und der 37 Höfe, deren Ertrag nicht angegeben ist.

	24 Herrenhöfe	1646 Zinshufen			1670 Höfe
		1430 freie Höfe	25 hörige Höfe	191 Sklavenhöfe	
Ackerland	6041 ha	14418 ha	318 ha	1352 ha	22129 ha
Weinberge	196 "	212 "	—	19 "	427 "
Wiesen . .	176 "	278 "	13 "	36 "	503 "
Weide . . .	6' 1/2 "	85 "	—	1 "	92' 1/2 "
Sumpf . .	1' 1/2 "	—	—	—	1' 1/2 "
Wald . . .	197750 "	152 "	13 "	12 "	197927 "
	204171 ha	15145 ha	344 ha	1420 ha	221080 ha
		16909 ha			

Bevölkerung der Zinshufen des Klosters St. Germain.

		freie Höfe		hörige Höfe		Sklavenhöfe	
Haushaltungen	freie	8		—		—	
	Kolonen	1957		29		94	
	Hörige	29		5		11	
	Sklaven	43	2396	—	67	77	325
	Unbestimmter Stand:						
	a) Eheleute	160		25		101	
	b) Personen	199		8		42	
Haushaltungen von Familien		1653		57		205	
Haushaltungen von Witwen und Hagestolzen		638		10		74	
Hausväter		4028	8643	124	257	558	1126
Kinder		4615		133		568	

Im ganzen: Haushaltungen 2788,
Bevölkerung 10026.

Dienste der Zinshufen des Klosters St. Germain.

	freie Höfe	Hörige Höfe	Sklavenhöfe
Ackerbestellung	7585 Ruten	300 Ruten	679 Ruten
Rebenbestellung	382 Hufen 12 Ruten	—	510 Hufen
Spannfronen in jeder Jahreszeit	668	125	} 4
„ „ Woche . .	587	75	
Unbest. Fronen von . .	655 Hufen	—	—
Tagelöhner {	zur Zeit der fronen		
	wöchentlich . . .	—	77
	ausser Zeit der		
	fronen	1266	—
	nach Bedürfnis von	524 Hufen	52 Hufen
Spanndienste je nach			
Bedürfnis von . . .	892 Hufen	—	91 „
Führen			
in unbeschränkt. Zahl	—	—	57 „
von	168	50	51 „
für weitere Strecken			
Holzschlagdienste je nach			
Bedürfnis von . . .	451 Hufen	—	15 „
Zaunmachen auf . . .	1002 Ruten	225 Ruten	229 Ruten
Mähen	20 1/2 Tage- werk und 367 Ruten	—	11 „
Dreschen	915 Scheffel Korn	—	—
Hutdienst von	—	—	44 Hufen
Bedienung des Herren- hofes, gelegt auf . .	—	—	25 1/2 „
Verpflichtung, Vogel- bauer von der Do- mäne Secqueval ins Kloster St. S. zu tra- gen, gelegt auf . . .	—	—	8 1/2 „

Jährliche Abgaben der 1646 Zinshufen.

	1430 freie Hufe	25 h3rige Hufe	191 Sklavenhufe
Silber	109 Pfund, 15 solidi 6 denare	4 Pfund 8 denare	1 Pfund 13 solidi 1 denar
Pferde	4	—	—
Ochsen	55 1/4	—	—
Junge Kühe	5	—	—
Lämmel	1079	—	79
Schafe	288	—	1/3
Lämmer	96	—	—
Schweine	96	—	1/3
Scheffel Wein	1921	—	218
Sester Most	165	—	—
Scheffel Getreide	41	33 1/2	23
„ Spelz	980	67	10
„ Hafer	77	—	—
Hopfen	—	—	20 1/2 Scheffel 97 Sester
Sester Senf	11	—	47
Holz	2 Wagen 11 1/2 Pedales	—	—
Eisen	—	—	2600 Pfund
Rebpfähle	105	—	—
Schindeln	40978	2500	3425
Latten	20133	2500	2825
Fassdauben	372	300	345
Fassreifen	186	150	172
Bündel Weiden	350	—	1225
Schleusen	—	—	440
Hühner	4891	210	717
Eier	25318	2100	3447
Dienst von Reitpferden	16	—	—

Guérard rechnete die Abgaben und Dienste in francs um:

	Abgaben	Dienste	
1430 freie Hufen . .	166 447 frs.	96 152 frs.	262 599 frs.
25 hörige Hufen .	3 995 frs.	5 253 frs.	9 248 frs.
191 Sklavenhufen .	9 150 „	21 842 „	30 942 „
1646 Zinshufen . . .	179 592 frs.	123 247 frs.	302 839 frs.

Zu gleichem Ergebnis gelangt man, wenn man den Pachtzins für die Hufe auf 6 solidi 8 denare annimmt, also geringer als der Pachtzins, der im Capitulare v. 807 auf 10 solidi pro mansus festgesetzt war.

Es liegt zu Tage, dass die Durchführung des Cölibates¹⁾ eine immer stärkere Konzentration des Grundbesitzes der toten Hand, damit aber zugleich auch gewaltige wirtschaftliche und soziale Missstände im Gefolge hatte. Naturgemäss bedeutete die Vergrösserung des Kirchenbesitzes eine andauernde Steigerung bischöflicher Macht. Seit alters lag ja doch bei dem Bischof nahezu die ausschliessliche Verfügung über die kirchlichen Einkünfte, nach seinem Belieben wurde der Anteil bestimmt, den daran die Geistlichen hatten, und je mehr diese den unteren Schichten der Bevölkerung

entstammten, um so weniger war den wirtschaftlich Abhängigen eine freiere und selbständige soziale Stellung gewährleistet. Wer der Kirche Schenkungen und Zuwendungen machte, steigerte, soviel an ihm lag, die Centralisation der Kirche und die soziale Machtstellung der Bischöfe, und bekämpfte den Individualismus in Klerus und Gemeinde. Denn auch für die Laienwelt zeitigte die Erweiterung des Kirchenvermögens genug empfindsame Uebelstände. Schon die Staatsgesetze aus dem Ende des vierten Jahrhunderts bezeugen es, dass jene Zuwendungen an die Kirche ganze Familien in Unglück und Armut gestürzt haben¹⁾. Zahlenmässig wird es freilich nicht gelingen, für diese Zeiten den Wachstumsprozess im einzelnen zu verfolgen, wenn auch die Berechnung, dass zu Anfang des achten Jahrhunderts ein Drittel alles fränkischen Landes in geistlichen Händen war²⁾, nicht zu hoch erscheinen dürfte. Welch ungeheure Gefahr drohte damit aber der Staatsgewalt. „Martinus von Tours und Martialis von Limoges haben dem Staatsfiskus keinerlei Nutzung mehr gelassen“,

so klagte zur Zeit des Merowingers Chlotar ein Bürger von Poitiers. König Chilperich rief ängstlich und bewegt: „Siehe, wie arm ist unser fiskus geworden, siehe, all unser Reichtum ist an die Kirche gekommen“¹⁾, und suchte in kluger Vorsicht einer Vermehrung bischöflicher Sitze vorzubeugen und testamentarische Verfügungen zu Gunsten der Kirche nicht zu beachten — weder ein Mann nach dem Herzen Salvians noch Gregors von Tours, der ihn den Nero und Herodes seiner Zeit nannte. Eine Klärung des Vorgehens der Staatsgewalt wird gerade mit Hilfe der Stelle in dem erwähnten Schreiben Bedas²⁾ gewonnen werden, wo ausgeführt wird, dass die Ausdehnung des Klosterbesitzes nicht mehr die Möglichkeit biete, die Söhne der Vornehmen oder verdiente Krieger auszustatten. Durch das Ueberwuchern des kirchlichen Grundbesitzes wurde für den Staat des achten Jahrhunderts vornehmlich die Gefahr heraufbeschworen, dass er nicht mehr in der Lage war, die weltlichen Grossen zur Rüstung

des Heerdienstes in den Stand zu setzen. So ist es denn leicht begreiflich, dass die Staatsgewalt den Versuch unternahm, alle diese sozialen und staatlichen Missstände zu beseitigen durch jene Eingriffe, die man fälschlicherweise als Säkularisation des Kirchengutes bezeichnet hat¹⁾.

Ich glaube, dass die „Entfremdung des Kirchengutes“, die seit den Tagen Chlodovechs im Schwange war und namentlich durch Karl Martell in weiterem Umfange angewandt worden ist, keineswegs darin bestand, dass der Kirche ihr Besitz zum Nutzen des Staates und der Kriegersleute entzogen wurde. Es war eine Zeit äusserster Kreditlosigkeit, die angesichts der rücksichtslosen frommen Freigebigkeit und der beständig steigenden Arabergefahr den Staat zur Aufnahme einer Zwangsanleihe nötigen musste. Dass diese in einem Zeitalter,

wo der Grundbesitz das hauptsächlichste Kapital darstellte, selbstverständlich in Grundbesitz bestand, leuchtet ein. So musste denn immer auf neue die Kirche erhalten. Allein das steht fest, dass das Eigentumsrecht der Kirche anerkannt blieb¹⁾, wenn der Staat kirchliches Gut in seinem Interesse verwandte. Die rechtliche Form, die für diese Anleihe gefunden wurde, ergab sich aus dem Institut des Kolonates, der ja gerade bei den Ansiedelungen der Barbaren im Römerreiche besonders zur Anwendung gekommen war²⁾,

obwohl ja die Kolonen nicht aus den im Reich ansässig gewordenen Barbaren hervorgegangen sind. Genug, die Staatsgewalt hat in den unruhreichen und verschärften Zeitläuften des achten Jahrhunderts kirchliches Gut an ihre Anhänger ausgeteilt, zum Niessbrauch überlassen, dabei aber ausdrücklich das Eigentumsrecht der kirchlichen Besitzerin nicht angetastet. Diese Massregeln stellen keineswegs eine Säkularisation dar, eine in der „Enteignung der Enteigner“ gipfelnde Bodenbesitzreform, wie sie später Sickingen plante und dann die Einwirkung der französischen Revolution durchgeführt hat. Es war vielmehr eine Zwangsanleihe, wie sie in den Zeiten der heillosen Vielregiererei und Verschwendungssucht des fürstlichen Absolutismus im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert von dem Polizeistaate öfters in seiner Not erzwungen worden ist. Nur darin lag im achten wie im achtzehnten Jahrhundert die Unhaltbarkeit und Ungesetzlichkeit des ganzen Zustandes beschlossen, dass keinerlei

festen Vereinbarung über Kündbarkeit und Unkündbarkeit der Staatsschuld getroffen und den Gläubigern in keiner Weise eine besondere Sicherheit gestellt worden ist.

Hier nun hat Bonifatius im Zusammenhang mit den Synoden Karlmanns und Pippins eingesetzt¹⁾. Es galt, der Kirche durch Staats- und Kirchengesetz ihr Eigentumsrecht dauernd festzustellen, und es galt, die wirtschaftlichen Leistungen derjenigen, die das Kirchengut zu Niessbrauch innehatten, für alle Zeit sicher zu umgrenzen. Wie Bonifatius über alle Bestrebungen der Staatsgewalt, die auf Entfremdung des Kirchengutes gerichtet waren, dachte, lehrt ein Brief an den Erzbischof Cudberth von Canterbury klar und genügend deutlich; wo er kein Bedenken trägt, Kaiser, Könige und Beamte, die Kirchengut an sich nehmen, einfach als Räuber und Mörder zu bezeichnen, als Wölfe, die in den Stall Christi einbrechen²⁾. Es war also selbstverständlich, dass er alle Kraft aufbieten

würde, um in Deutschland die ihm so graufig erscheinenden kirchlichen Schäden zu beseitigen.

Am 21. April des Jahres 742 trat das sogenannte „Germanische Konzil“ auf den Ruf des „frankenherzogs“ Karlmann zusammen. Im Gefolge des Erzbischofs Bonifatius waren die Bischöfe Witta von Bûrburg, Burchard von Würzburg, Dadan von Erfurt, Willibald von Eichstätt, Heddo von Strassburg und Ragenfrid von Köln eingetroffen. Ganz allgemein lautete hier gleichsam programmatisch die Bestimmung: „Das entwendete Kirchenvermögen haben wir den Kirchen zurückerstattet und zurückgegeben“¹⁾. Wichtig waren daneben die Beschlüsse: „Wir haben in den Städten Bischöfe angeordnet und über sie als Erzbischof den Bonifatius gesetzt, der ein Abgesandter des heiligen Petrus ist“; „jeder Priester soll dem Bischof unterworfen sein, in dessen Sprengel er wohnt“, und „andere Mönchsorden als der der Benediktiner sind nicht gestattet“²⁾.

In welcher Weise nun dieser rechtlich also gefestigten Kirche Deutschlands die Zurrückerstattung des Kirchengutes gewährt werden sollte, wurde auf der Synode entschieden, die im nächsten Jahre (743) wohl im Zusammenhang mit dem Märzfeld auf dem königlichen Landgut Lestinnes bei dem Kloster Laubach im Hennegau stattfand¹⁾. „Wir haben auch auf den Rat der Diener Gottes und des christlichen Volkes beschlossen, wegen der drohenden Kriege und Verfolgungen unserer Nachbarvölker unter der Form der Prekarie gegen Zins einen Teil des Kirchenvermögens zur Beihilfe für unser Heer mit Gottes Nachsicht noch einige Zeit zurückzubehalten, unter der Bedingung, dass alljährlich von jedem Hofe ein Solidus, d.h. 12 Denare²⁾, an die Kirche

oder das Kloster zurückerstattet werden; derart, dass mit dem Tode desjenigen, dem das Gut überwiesen ist, die Kirche mit ihrem eigenen Besitz wieder bekleidet werde. Und wiederum, wenn die Not dazu zwingt, soll auf Geheiss des fürsten das Prekarium erneuert und von neuem ausgeschrieben werden. Ueberhaupt muss darauf geachtet werden, dass Kirchen und Klöster nicht Mangel und Armut leiden, wenn ihr Gut als Prekarie ausgeliehen ist; vielmehr, wenn die Armut dazu zwingt, soll der Kirche und dem Hause Gottes der Besitz unversehrt zurückgegeben werden.“

Mit diesen eingehenden festsetzungen war die Staatsanleihe rechtlich und für alle kommenden Zeiten sicher fundiert. Der kirchliche Grundbesitz wurde den heerpflichtigen Grossen des Staates in der form zur Nutznutzung überlassen, dass von jeder Hufe als Pachtschilling 1 Goldsolidus oder 12 römische Silberdenare¹⁾, nach unseren Münzverhältnissen

ungefähr 12 $\frac{1}{2}$ Mark, an die Kirche entrichtet werden sollten. Auch über Kündbarkeit und Tilgung der Anleihe wurde eine Bestimmung getroffen. Mit dem Tode des zeitigen Prekarieninhabers steht der Kirche das Gut wieder in vollem Umfange zu, aber dieses Heimfallsrecht benahm keineswegs dem Staate die Berechtigung, auch im Falle des Ablebens des Beliehenen wiederum die Ländereien zu vergeben, wenn er im Zwange der Not handelte. Wie dem Staat in dieser Notlage eine neue Verleihung vorbehalten wurde, so hatte endlich auch die Kirche im Falle gänzlicher Verarmung sofortigen Anspruch auf den Vollbesitz ihres Eigentums. Eigentlich war mit diesen Stipulationen die Anleihe eine ewige geworden. Denn der Zeitpunkt, wann nach dem Aussterben aller Beliehenen das Kirchenland wieder vollständig an die Eigentümerin gekommen sein würde, liess sich nicht berechnen, wo die Notlage des Staates eine neue Verpachtung und die Notlage der Kirche einen sofortigen Besitzanspruch rechtfertigen konnte. Aber eine Sicherstellung der kirchlichen Gläubiger war erzielt, und es war auch für die Entwicklung des gesamten Wirtschaftslebens Wichtiges

in Lestinnes erreicht worden. Es ist nie und nirgends in den Synodalbeschlüssen von einer künftigen Erweiterung der Staatsanleihe die Rede, alle Abmachungen beziehen sich nur auf den Umfang des Grundbesitzes, der im Jahre 743 der Kirche bereits in der form der Prekarie entfremdet ist. Damit war der Staat vor jenem Zustand verschwenderischer Raubfinanzwirtschaft gerettet, der eintreten musste, wenn er gezwungen worden wäre, neue Schulden aufzunehmen, um alte zu bezahlen, eine verhängnisvolle Gefahr, die zudem gerade dadurch beseitigt wurde, dass ausdrücklich der Zeitpunkt, wo keine staatlichen Mittel verfügbar waren, als zur Tilgung der Anleihe ungeeignet bezeichnet wurde.

Andererseits aber war die Kirche einer quälenden Bedrängnis von jetzt ab enthoben, der Sorge um die Bewirtschaftung ihres ins Ungemessene gesteigerten Grundbesitzstandes. Was konnte wohl für die Besitzerin bequemer sein, als dass ihr unter ausdrücklicher staatlicher Garantie ihres Eigentumsrechtes die Wirtschaftskräfte zur Verfügung gestellt wurden, die ihr die mühevollen Arbeit des Tages abnahmen, ohne ihr das soziale Machtmittel des Grundbesitzes zu

entziehen. Aber sehen wir uns genauer die Bestimmung an, dass der Kirche von jeder Hufe ausgeliehenen Landes ein Pachtschilling von einem Goldsolidus zugesichert wurde. Bis ins neunte Jahrhundert hinein kann man den Wert der Hufe auf 30 solidi veranschlagen¹⁾ — und somit ist die Abgabe von einem Solidus eine ganz gewaltig hohe gewesen. Es bedeutet nichts Geringeres, als dass $3\frac{1}{3}$ Prozent vom Gesamtwert des Grund und Bodens auf diesem als Reallast ruhten²⁾. Und wenn diese ständige Verpflichtung weder nach dem Reinertrag noch nach der Bodenrente und den gewiss nicht geringen sonstigen Verschuldungsverhältnissen des Prekariëinhabers bemessen war, so war das die denkbar grösste Einschränkung jeglicher freien Wirtschaftsbewegung im Kreise der heerbannspflichtigen Grossen des Staates, ein Sieg des Augustinismus, mit dem die Kirche und ihr Papstlegat weidlich zufrieden sein durften. Die

einzig Stütze der Staatsmacht des achten Jahrhunderts wirtschaftlich abhängig von der Kirche, welche eine geschickte Umwandlung einer Bewegung, die in den Tagen Karl Martells scheinbar wie eine Beraubung der Kirche ausgesehen hatte. Und noch nach einer zweiten Seite hin offenbarte sich in den Abmachungen zu Lestinnes die sicher wirkende geheime Kraft des augustiniſchen Wirtschaftssystems.

Gerade die doppelſeitige Art der Tilgung mußte die Begründung der Monopolen verhindern, wie ſie nach beiden Seiten hin, ſei es durch eine vollendete Säkulariſation, ſei es durch eine durchgängige Reſtitution, hervorgerufen worden wären, wenn auch die Kirche im ſtillen nicht ſchlecht dabei fuhr. Man hatte für die nächſten Zeitläufe wenigſtens verhütet, daß die Ungleichheit der Konkurrenz im Erwerb maßlos geſteigert und die Erwerbskraft der Armen und minder Begüterten entſprechend gemindert werden mochte. Die Armen und Enterbten konnten nicht murren über den Zaum, der der Wirtschaftsentwicklung der Edeling angelegt worden war, die Kirche erſchien, ſo ſehr ſie auf ihre Koſten kam, als die anſpruchsloſe

und demütige Hüterin des materiellen Wohles der Armut.

Ueberblickt man vorurteilsfrei das grosse Schuldentilgungswerk vom Jahre 743, so springt doch dieses Alles in die Augen. Die festlegung des Prekariateverhältnisses und des Pachtzinses ist ein neuer glänzender Sieg des Augustinismus und der Grundgedanken, die in seinem Sinne der Presbyter Salvian vertreten hatte. Auf „den Rat der Diener Gottes“ hatte der fränkische Staat in der vornehmlichsten wirtschaftlichen Lebensfrage, die im achten Jahrhundert für ihn vorhanden war, ein Gesetzgebungswerk vollendet, das an die Stelle machtvoller Willkür die sicher gegründete Ordnung kirchenrechtlich verbrämten staatlichen Zwanges setzte. Nur oberflächlicher Betrachtung kann die Erklärung beifallen, dass „mit gesetzgeberischer Weisheit das Wohl der Kirche wie das des Staates gegeneinander abgewogen worden wäre“¹⁾. Klipp und klar war der Weg der Zukunft

vorgezeichnet. Das Märzfeld zu Lestinnos bezeichnet den Ausgangspunkt einer Entwicklung, in deren Verlauf die gesamte Bevölkerung des mittelalterlichen Deutschlands zum Lebens-träger der Kirche werden musste, zu einer einzigen grossen Masse bäuerlicher Hinterlassen der „Bürgergemeinde Gottes auf Erden“. Gerade je günstiger in den Augen der ärmeren Volksklassen diese konsequente Verteidigung des Augustinismus gewirkt hat, um so schleuniger stand ein solcher verhängnisvoller Zustand unserem Volkstum bevor. Die einzigen Retter blieben nur bedeutende und klardenkende Staatsmänner, die in Zeiten der Gefahr die Retentionsklausel des Synodalbeschlusses rückhaltlos zur Anwendung zu bringen wagten. Aber die Möglichkeit der Durchführung war freilich wiederum durch die politische Konstellation bedingt, deren allmächtige Tragkraft auch Wollen und Wirken des Staatsmannes wesentlich beeinflusst.

Wir begreifen leicht, dass die kirchliche Tradition nicht müde wurde, das Andenken des Mannes zu trüben, der zuerst den Gedanken der Entfremdung des Kirchengutes in umfassender Weise gedacht hat, ohne

der Kirche diese rechtlich begründete grosse Wirtschaftszukunft zu eröffnen. Die Tradition des Mittelalters befolgte auch sonst schon frühzeitig diese Praxis. Bonifatius selber berichtete in einem Briefe, dass ein Visionär gesehen habe, wie die Seele des Königs Ceolred von Mercien (709—716), der kirchliche Privilegien gebrochen haben sollte, im Jenseits von Teufeln gepeinigt wird¹⁾. Ebenso galt Karl Martell der Kirche des Mittelalters bis auf den keineswegs kirchenfreundlich-romanistisch gesinnten Jordan von Osnabrück im dreizehnten Jahrhundert²⁾ als das Urbild eines verdamnten und verworfenen Fürsten. Als sich im Jahre 858 die Bischöfe des Westfrankenreiches zu einer Synode zusammenfanden, mahnten sie Ludwig den Deutschen³⁾ an die Vision, in der der heilige Eucherius, Bischof von Orleans⁴⁾, den gewaltigen Hausmeier erblickt hätte bei seiner

Ueberweisung in die ewige Pein, weil er das Kirchengut angegriffen und verteilt habe. Ein Drache soll aus dem Grabe des fürsten aufgefahren sein, als Eucherius dieses zum Zwecke der Bestätigung seiner Vision untersuchte¹⁾).

Aährend so die kirchlichen fanatiker nicht müde wurden, um das greuliche Los der fürsten auszumalen, die sich durch „Beraubung“ der Kirche deren Hass zugezogen haben, hat die Ueberlieferung das Bild des Bonifatius als des Neuordners der zerrütteten kirchlichen Güterverhältnisse in heiliger Bewunderung bewahrt²⁾. Obgleich zwar der Erzbischof keineswegs selber vollkommen mit den Ergebnissen des Jahres 743 einverstanden und zufrieden war, hat ihm schon drei Jahre später der Papst Zacharias geschrieben: „Was den Zins anlangt, wo Du von den franken nicht mehr zur Herausgabe an

Kirchen und Klöster hast erreichen können, als dass jährlich von einer jeden Hufe 12 Denare entrichtet werden, so sei Gott auch dafür Dank, dass Du dieses durchgesetzt hast“¹⁾).

Als Bonifatius am 5. Juni des Jahres 754²⁾ bei Dokkum in Friesland das Martyrium erlitten hatte, fiel seinem Nachfolger Lul die Aufgabe zu, „das von seinem Meister Geschaffene zu befestigen, soweit sein Einfluss reichte“³⁾. Aber im Gegensatz zu seinem größeren Vorgänger hat Lul in keiner irgendwie bemerkenswerten Weise in die Verfassungs- und Verwaltungsverhältnisse der gesamten Kirche eingegriffen. Sein Leben ging in der wirtschaftlichen Sorge für seine Diözese Mainz auf. Aus seinem brieflichen Verkehr, den er gleich Bonifatius mit alten Freunden der angelsächsischen Heimat unterhielt, erfahren wir, dass die gewerbliche Technik im Mainzer Erzstift nicht erlahmt ist, Weberei

und Glasbläserei liefern als Geschenke des Bischofs ihre Erzeugnisse über den Kanal den englischen Kirchenfürsten zu Schutz und Zier des Lebens und Gottesdienstes¹⁾).

Der heftige Kampf, den er als schneidiger Vertreter der bischöflichen Suprematie mit dem Abt von Fulda führte und in dem er unterlag²⁾, mag ihm den Gedanken eingegeben haben, sich selber ein neues Kloster zu gründen, über das er volles Verfügungsrecht besaß. Er wählte jene Stelle, an der einst der Jüngling Sturm auf der Suche nach einer geeigneten Klosterstätte seine mit Baumrinde bedeckten Hütten errichtet hatte, aber von da auf eine Wohnstatt tiefer in der Einöde verwiesen worden war. Die Nachbarschaft des barbarischen Sachsenvolkes, die Bonifatius gegen diesen Ort einnahm, schreckte seinen Nachfolger offenbar nicht, als er dort kurz vor dem Jahre 775 das Kloster Hersfeld begründete³⁾. Der ursprüngliche Besitz von 20 Hufen⁴⁾

erweiterte sich unter den reichen Schenkungen, die die Könige Pippin und Karl und zahlreiche Privatleute in grosser Freigebigkeit gespendet haben, bis er im Anfang des neunten Jahrhunderts zu der stattlichen Höhe von 1097 Hufen und 675 Mansen¹⁾ erwachsen war. Mit allen Kräften trachtete Lul darnach, das Konkurrenzunternehmen gegen Fulda der Mainzer Kirche dauernd und unlöslich zu verbinden. Das Privileg, das Karl der Grosse am 5. Januar 775 bereits dem Bischof für sein Lieblingsstift erteilte²⁾, sicherte unter allen Umständen die kanonischen Rechte des Diözesanbischofs von Mainz. Und für den Fall, dass beim Ausbruch von Streitigkeiten keine Einigkeit erzielt werden sollte, wird als höchste Appellinstanz nicht wie in Fulda der Papst, sondern die königliche Synode des fränkischen Landesherrn bestimmt. Lul selbst war erster Abt des Klosters, dessen Leitung auch später noch in der Hand des Mainzer Bischofs

ruhte¹⁾), aber für einen Abtbischof nach Weise der Iren kann man ihn deshalb nicht halten — denn Klosterbezirk und Bischofssitz lagen ja weit voneinander getrennt. Im Jahre 786²⁾ ist der Nachfolger des Bonifatius gestorben, nicht wie dieser auf dem Felde der Ehre, sondern als Opfer einer allgemeinen grossen Seuche. Der Schüler, dessen echt geschäftsmännische Natur es gewagt hatte, mit der Stiftung seines Meisters in Konkurrenz zu treten, vermochte vielleicht für den Augenblick die Zuwendungen an Fulda zu überbieten und seinem Kloster Hersfeld einen kleinen Wirtschaftsvorsprung zu verschaffen. Aber wenn ihn auch die Lorbeeren des Bonifatius nicht hatten schlafen lassen, sein Lebenswerk kann die Konkurrenz mit demjenigen Wynfriths nun und nimmer aufnehmen. Ihm fehlte die tiefe Solidität der wirtschaftlichen Kraft, die diesen auszeichnete, und vor allen Dingen die nachhaltige Ausdauer eines rastlos arbeitenden Willens. Man kann es doch nicht als zielbewusste Einheitlichkeit bezeichnen, wenn er, machtlos gegenüber dem

Widerstande Fuldas, sogar sich herbeilässt, dessen Wirtschaftsbesitz zu mehren¹⁾, und auch das Bestreben, Hersfeld vor den Eingriffen der Diözesangewalt sicher zu stellen, hat ihn, als er die königliche Oberappellinstanz erwirkte, zu einem Schritte geleitet, der weit verhängnisvoller für den Bestand der Unabhängigkeit seines Lieblingsstiftes werden konnte als der Weg, den Bonifatius von Fulda nach Rom eingeschlagen hatte.

Für den Wirtschaftshistoriker liegt in der Wirksamkeit des Bonifatius die Grundkraft der angelsächsischen Mission unter den Deutschen beschlossen, und es erscheint deshalb angebracht und geboten, in der Wesenseigentümlichkeit des ausserordentlichen Mannes den Schlüssel zu suchen zu manchen ungelösten Fragen dieser schicksalschweren Zeiten.

Als der greise Erzbischof die Bücherkiste packen liess, deren er zu seiner Missionsreise nach Friesland bedurfte, da hatte er bereits den Schlussstrich unter die Rechnung seines Lebens gesetzt, ruhig und vorbedacht, wie er allezeit war, und allein beschäftigt mit

dem Werk, dem er seine Kräfte geweiht hatte. Nie hatte diesen sicheren Lebensgang eine thörichte Hoffnung vom klar erkannten Ziele abgelenkt, niemals war dem Erfolg oder Misserfolg eine dauernde Erschütterung dieser stahlharten Nerven gelungen. Als ihm in dem Irentum der bayrischen Kirche eine schier unüberwindliche Opposition erstanden war, da brach er auf, um der Kirche Thüringens die feste Organisation zu verleihen, die er an den Gestaden der Altmühl und in den Bergforsten des Salzkammergutes nicht hatte vollenden können. Und mitten aus dieser anstrengenden Thätigkeit riss er sich los, um die Zukunftsfrage des achten Jahrhunderts, die Neuordnung des Kirchengutes, in dem Sinne entscheiden zu helfen, wie er im Zusammenhang mit seiner ganzen Vergangenheit das allein konnte und wollte. So sehr er gelegentlich zur Nachgiebigkeit neigte und so emsig er darauf bedacht war, die Ansichten seiner Landsleute und Heimatsfreunde zu vernehmen, so wenig mochte er doch sich überzeugen lassen, als ihm Daniel von Winchester riet, zum Scheine die Vielheit germanischer Gottheiten zuzugeben und daraus ihre Menschlichkeit und Machtlosigkeit gegenüber der

göttlichen Ewigkeitsnatur des Christengottes herzuleiten¹⁾). Aber wenn er die Axt an die Götterreiche zu Geismar legte, so war das nicht²⁾ der kecke Uebereifer des genialen Instinktes, der ihn zur mutigen That trieb, sondern einfach der praktische Blick und die nüchterne ruhige Ueberzeugung, dass alle Unklarheit und jeder Zweifel stets zusammensinken muss vor der rücksichtslosen Allgewalt der Thatfache. Zu allen Zeiten hat dem Realpolitiker über der kühlen Phrase der Romantik die Sinnfältigkeit des Empirismus, die Propaganda der That gestanden, nicht das letzte von den tragenden Imponderabilien des Völkerlebens war von jeher der starke Eindruck des persönlichen Willens.

Darin aber liegt bei Bonifatius die Grundkraft all seines Thuns, all seiner Erfolge und seines tiefsten Wesens, in der nie ermüdenden Geistesgegenwart des Willens. Daher ist bei ihm so wenig zu finden von dem krankhaft brütenden Versinken in eine träumerische Reflexion, der die bedeutendsten Naturen späterer Zeiten des Mittelalters leider so

oftmals erlegen sind. freilich, in dieser Willensschroffheit suchen wir vergebens nach einer besonderen Lebhaftigkeit der Phantasie oder gar der heiteren Ironie des überlegenen Geistes. fern von fieberglühender, selbstverzehrender Spekulation, nie aufgerieben von dem elementaren Widerstreit gärender Ideen, hat dieser unverwüftliche Geist so gar nichts an sich von genialem Leichtsinne, aber auch gar nichts von der frohen Zuversicht des gross denkenden Optimisten. Klug und gewissenhaft verständig, schwunglos, ja zuweilen hausbacken wie ein echter Engländer, tritt er an jede neue Aufgabe heran, und es ist nur die Kehrseite, wenn aus dieser Gewissensschroffheit die selbstquälerische Seelenangst erwuchs, die in den kummervollen Jahren des höchsten Greisenalters ihm jede Schaffenslust und Wirkungsfreudigkeit unterband. Hoffnungsfroh und daseinsheiter bis zum letzten Lebenshauche wird doch eben nur der erfunden, der im Sonnenglanz einer aus der eigenen Seelenwärme geborenen Idee seinen Weg gegangen ist und nun im Abendgold nur den beseligenden Boten eines neuen noch schöneren erntegewissen Tages begrüsst. Bei allem Stolz

auf sein Volkstum und aller Begeisterung für die keusche Treue der Sachsen hat der Mönch von **Wessex** niemals Empfindungen laut werden lassen, die von fester Zuversicht auf die Zukunft dieses seines Volkes wiedergeklungen hätten; vergebens suchen wir in seinen Briefen und Predigten¹⁾ jene verzehrende Glut, mit der der Bischof von Hippo regius den Ewigkeitsberuf seiner Gottesbürgergemeinde geschildert hat, vergebens jene tiefempfundene dichterische Vertrauensseligkeit, die den Iren Kolumba in der Pflege der Dichtkunst die ungebrochene Macht des Segens für das aufblühende Leben eines Volksorganismus erkennen liess. Schmucklos und geschäftsmässig ist der Stil aller Schreiben des Bonifatius, immer gehaltvoll und verständig, aber nie von Herzen frei und stolz, wie allein die fortreissende Kraft einer grossen Leidenschaft zu schreiben vermag. Und mit welcher verstandesdürren Trockenheit schärfen seine Predigten die Gebote des Alten Testaments und

der Kirchenväter ein: seid gastfrei gegen die Wanderer, bezahlet die Zehnten an die Kirche, lebet in Keuschheit, kommt fleissig zur Kirche, um dort zu beten, aber nicht zu schwatzen, und so fort; es ist, als ob der erzbischöfliche Prediger für gut und angebracht gehalten hätte, das linde Wasser in den brausenden Wein deutscher Leidenschaftlichkeit zu giessen, immer sicher und bewusst, selbst auf die Gefahr hin, langweilig und eintönig zu werden.

Wie seltsam stach doch diese phantasiearme Technik ab von der unbegreiflichen Arglosigkeit der Iren, wie dem Gefühl und Verstand einigenden südlichen Fanatismus Augustins. Bonifatius ist der kühle, nüchterne Rechner, vielleicht nicht so bewandert wie sein Freund Aldhelm im Bruchrechnen¹⁾, aber ein Meister in der schweren Kunst, die Faktoren des Volks- und Geschichtslebens so zu beeinflussen, dass übermässige Wertschwankungen für die Zukunft verhindert werden. Von dem Augenblick an, wo er aus den Fichten und Eichen des Thüringer Waldes seine ersten

bescheidenen Holzkirchlein zimmerte, bis hin zu den Synoden, da er im goldschimmernden Prunkgewande des Erzbischofs Gesetz und Recht beeinflusste, zeigen alle seine Thaten den überaus geschickten Rechenkünstler, der reich an Hintergedanken in richtiger Voraussicht und Vorausberechnung aller Chancen das Schlussresultat seiner Handelsoperationen zu umgrenzen wusste. So hat er gelegentlich wohl darauf gedrungen, dass die Bekehrten die Worte der Schrift in ihre germanische Muttersprache zu übersetzen wussten¹⁾, aber sich dann, wenn es die Umstände erforderten und er die Macht dazu hatte, über alle deutschen Rechtsanschauungen, in Fragen der Ehegesetzgebung, der wenig festgefüigten Art des Gottesdienstes, der Predigt auf freiem Felde²⁾ nachdrücklich hinweggesetzt. So wusste er sein Lieblingsstift Fulda vor der Diözesangewalt des Mainzer Bischofs sicherzustellen, indem er es unmittelbar dem Papste unterordnete, und geriet doch anderseits aufs

heftigste mit Stephan III. zusammen, als es den Anschein gewann, dass die bischöfliche Diözesangewalt durch die Papstsuprematie über alle Bischöfe unterbunden werden sollte¹). Wie er in dem einen Falle dem irischen Kirchentum ein Zugeständnis gemacht hatte, so schreckte er offenbar in dem zweiten Falle nicht davor zurück, den fränkischen Landesherrn gegen den Papst und das alte Landeskirchenrecht gegen das neue monarchische Kirchenrecht des Universalbischofs auszuspielen²). Bald als grossmütiger Beschützer der scheinbar Unterdrückten, bald als geschickter Förderer der siegreichen Sache, weiss er immer das Notwendige zu thun, ohne jemals sein ganzes Glück auf eine Karte zu setzen oder aber den Gewinn voreilig aus der Hand zu geben.

Mit dem natürlichen Uebergewicht des bedachtsamen Rechners hat der Vielgeschäftige auf allen Gebieten des Wirtschaftslebens seine hervorragende Begabung

kundgethan. Seine Verdienste um die Förderung und Ausgestaltung des landwirtschaftlichen Betriebes und des gewerblichen Lebens sind leuchtend eingegraben in das Buch der deutschen Wirtschaftsgeschichte. Ein geborener Kolonisator, ward er einer der ersten Repräsentanten des Kolonialtalentes, dem die späteren Engländer ihre imposanten Ergebnisse in der Kolonialpolitik verdanken sollten. Wie ihr geschäftsmässiger Geist im Verlauf des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts allenthalben den Einfluss der kriegerischen Bureaucratie und des Ausbeutungssystems der Spanier und Portugiesen zurückdrängte und überflügelte, so hatte die praktische Rechenkunst des Angelsachsen im achten Jahrhundert ganz andere nachhaltige kolonisationsische Ergebnisse in Deutschland aufzuweisen als selbst der wagemutige Ansturm und die überkühnen und überstürzten Jünglingsversuche der Iren. Und unser geschäftskundiger Erzbischof, der mit den Iren und dem Papste handelseins geworden war, verstand es, auf dem Märzfeld zu Lestinnos auch mit dem Frankenfürsten ein ihm und der Kirche vorteilhaftes Gewinnergebnis zu vereinbaren.

Welch ein gewandter Börsenmann dieser päpstliche Legat, der die fränkische Staatsanleihe so zu fundieren wusste, dass die Interessenten gegen alle die Gefahren geschützt erschienen, die ihnen durch eine Veränderung der Zeitverhältnisse drohen konnten, und dabei doch selber so fein und schlau à la hausse spekulierte. Sparsamkeit und Ordnung, Pünktlichkeit und Kräftesammlung im Haushalt, rechte Kolonialtaktik und geschickte Finanzverwaltung, das sind die unverwüsthlichen Grundkräfte, die der erzbischöfliche Geschäftsmann aus dem Insellande jenseits des Kanals für die Kirche Deutschlands entfesselt hat.

Aber je weniger dem Manne, der mit wunderbarem fleiss alle Arbeiten und selbst Handarbeiten bewältigte, die schöpferische Ursprünglichkeit verliehen war, um so zugänglicher erwies er sich den Einwirkungen der Aussenwelt, die in den Jahren seiner Wesensentfaltung auf ihn gewirkt hatte. Vielleicht ist selbst die Zerstörung der Geismarer Eiche nur eine Nachahmung der That seines Vorgängers im friesenlande, des heiligen Willibrord, der um das Jahr 694 an der Düne von Walcheren

ein altes Götterheiligtum gebrochen hat¹⁾. In all seinem Thun, bei aller Diplomatie und Organisation hat Bonifatius eben nur die Erfahrungen verwertet, die er in seinem Mutterlande erworben, und nur die Anschauungen vertreten, die er bei Augustin kennen und verehren gelernt hatte. Seine Romreise ist nur Nachahmung des Brauchs damaliger Kirchenfürsten Englands²⁾. Wie ein grosses unfühnbares Verbrechen erschien es ihm, wenn ein Kleriker die Autorität Augustins, seines Heiligen, verwarf — das zeigte unverkennbar sein Verhalten gegen den fränkischen Schwarmgeist Aldebert und die Iren Clemens und Virgil. Den Werken Augustins waren die Gedankengänge seiner Briefe und Predigten bis ins einzelne entlehnt³⁾. Es ist fast wörtlich der alttestamentlich infizierte Ausdruck des Nordafrikaners⁴⁾, wenn Bonifatius

in seiner fünfzehnten Predigt sagt: „Wie das Wasser das Feuer auslöscht, so löscht das Almosen die Sünde aus“¹⁾). Und wie er in seinen Schriften die ganze werkheilige Theorie des Kirchenvaters vertritt, so zeigt auch sein ganzes Organisationswerk in treuem Bunde mit der Staatsgewalt nur zu deutlich die Anwendung der Lehren des Begründers des kirchlichen Sozialismus²⁾). Durch ihn wurde der Tag von Lestinnes zu einem Siegesfest für das System seines heiligen Beraters und Vorbildes.

o ward der Mann, der es aufs tiefste beklagte, dass seit achtzig Jahren keine Synode im Frankenreiche gehalten war³⁾, bei seinem Lebenswerke beständig geleitet von umfassenderen Zwecken als denen des Augenblicks, in dem Augustinismus fand er das politische Axiom, aus dem heraus alle seine

Einzelhandlungen Ziel und Bedeutung gewannen. Nie hat die Kurzlebigkeit des Gefinnungswechsels, nie eine thörichte Hoffnungseligkeit, nie die feige Leere des Sehns, nie der künstliche Gedankengang des dilettantischen Utopisten diese machtvolle einheitliche Konzentration seines Denkens und fühlens gestört, die er unter keiner Bedingung und um keinen Preis je verleugnet hätte. Selbst wo es den Anschein gewinnen mochte, war er doch nicht fern von diesem tiefsten Kern seines politischen und sozialen Glaubensbekenntnisses. Wenn der Rastlose, mit Arbeit überlastet, in keinem Augenblicke die kirchlichen Dinge seiner angelsächsischen Heimat aus dem Auge verlor, wenn er immer aufs neue in Briefen an seine Freunde darauf drang, die Schäden der heimischen Kirche abzustellen'), so war das keine Zersplitterung seiner Kräfte, nicht das Gefühl, dass dort drüben der eigentliche Schauplatz seines Strebens läge, sondern einzig und allein die umsichtige Sorge für sein Werk auf dem festlande, die vorsichtige furcht vor einem ungeeigneten Nachzug

der Missionsgehilfen, deren er zu allen Zeiten bedurfte.

Ein Meister aller seiner Gefühle und Handlungen, sah er in jedem Misserfolg nur den Stachel zu neuen Erfolgen, und selbst die grössten Kleinigkeiten des Lebens hatten ihren Wert bei der Ausdauer, mit der er sein Ziel verfolgte. Einem Iren konnte es zustossen, dass er aus anfänglichem vegetarischem Temperenzlertum schliesslich ins Delirium und in Tobsucht verfiel¹⁾, aber der Mann, der beständig gegen die Trunksucht predigte und die Franken deswegen besonders schätzte, weil ihnen das verabscheute Laster unbekannt sei²⁾, konnte eben dem Erzbischof Ecgbert von York nur zwei Flaschen Wein senden, damit er sich mit seinen Genossen einen fröhlichen Tag mache³⁾. Und wenn er noch in den Hengsten seines Greisenalters

die frage aufwirft, wann man Speck essen dürfe, und beruhigt ist, als ihm der Papst antwortet, man dürfe ihn nur geräuchert oder gekocht geniessen¹⁾), so offenbart sich eben auch hierin nur die Gewissenhaftigkeit, die eine nicht selbstschöpferische Natur all den Detailvorkommnissen gegenüber empfindet, die nicht in dem System des Grösseren, das sie vertreten, vorgesehen sind. Begreiflich genug, dass gerade eine solche Natur die hilfreichen Hände der frauen, die ihn über sich selbst hinaushoben, nicht entbehren konnte. Der edle Einfluss des Weibes auf das soziale Leben²⁾ und die Bedeutung, die seine dem Gefühlsleben entwachsende Sachfestigkeit und Beharrlichkeit gerade für die Fortdauer und Sicherung seines Lebenswerkes gewinnen musste, war dem scharfen Blick des besonnenen Verstandesmenschen nicht verborgen. Gibt es dafür ein deutlicheres Geständnis als die Bitte, die der Achtzigjährige seinem Schüler Lul vortrug³⁾), dereinst seine Gebeine und die

der Hebtissin von Tauberbischofsheim, der allgemein verehrten Lioba, in einem Grabe zu bergen?

Nicht düsterem Fanatismus, nicht dem einseitigen Triebe der Selbsterhaltung dankte das reiche und fruchtbare Leben des ersten deutschen Erzbischofs jene Gunst des Glückes, die ihm ein Menschenalter lang geschienen hatte. Geschäftskundige Verstandesklarheit und die nüchterne unbeugsame Lebensklugheit hatten ihn befähigt, getragen von der Kraft des besonnenen Willens und der krampfhaften Anspannung ausdauernder Vorsicht, dem Augustinismus eine neue Kirchenprovinz zu erobern. Augustin hatte der Kirche das Ziel gewiesen, das sie zur Beherrscherin des Wirtschaftslebens erheben sollte. Severin hatte auf deutschem Boden zuerst dieses Ziel vertreten, Bonifatius hat den Weg zum Ziele in Deutschland gezeigt und dem Ziele die Bahn geebnet. Im Vollbesitz aller realen Mächte des Lebens, sollte die Kirche klug und praktisch, immer nur

mit den nächsten und wichtigsten Verhältnissen rechnend, diesem Ziele entgegensteuern. Wie der bescheidene und ursprüngliche Sinn des einfachen Mannes aus dem Volke von heutzutage dem geschlossenen und erdrückenden Systeme der Jurisprudenz gegenübersteht, wenn er den Sitzungssaal des Gerichtsgebäudes betritt, so stand der Germane des achten Jahrhunderts vor der überwältigenden Heusserlichkeit eines gewaltig grossartigen Kirchentums, das für ihn doch in seiner Einheitlichkeit und Macht gleich anziehend und abstossend erschien. Aber so kraftvoll und verständig auch der Organisator in jenen schicksalsreichen und schicksalschwangeren Zeiten gewirkt hatte, der centrifugalen Mächte unseres Volkslebens war er doch nicht Herr geworden. Die Sünde der Geringschätzung eines anderen Volkstums lastete schwer auf dem kirchlichen Geschäftsmann, der mit verdächtigem Eifer so rührend predigte von der Herrlichkeit der alten Sachsen und der reinen Keuschheit des germanischen Weibes und doch gar keine Kenntnis hatte von den lebendigen Quellen, die das geschichtliche Leben der Völker befruchten. Nicht in allzuweiter ferne ballten

[illegible]

Adam von Bremen
 58. 59
 Adha, Bischof von
 Speier 281
 Aegidi, L. K. 84
 Aegypten 303
 Aestier, ostgermanische Völker-
 schaft 33
 Aethelbald, König von Mer-
 cien 269. 272
 Afghanen, Völkerschaft Vorder-
 asiens 24
 Afrika 31. 39. 129. 131. 134.
 146
 Agilulfinger 224. 225
 Aischylos 48
 Alamannen 66. 161. 167. 214.
 219. 220. 232. 240. 241.
 242. 243. 245. 246. 249.
 250. 251. 252. 253. 254.
 255. 280
 Alarich 39
 Alberdingk-Thijm, P. P. M.
 178. 196
 Albertus Magnus 133
 Alcuine (Alcuin), Angelsachse
 342
 Aldebert, Franke 342
 Aldhelm, Bischof von Sher-
 borne 262. 263. 270. 271.
 296. 337. 342
 Alpen 166. 219. 229

Altaich, Kloster 287
 Altmühl, Nebenfluss der Donau
 290. 299. 333
 Ambrosius, Bischof von Mai-
 land 111. 117. 118. 134.
 148
 Amerika 230
 Amiens, Bistum 218
 Amira, Karl von 45
 Amöneburg, Kloster 273. 274.
 278. 288
 Anagrai, Kloster 206
 Angeln, Angelsachsen 170. 171.
 180. 181. 202. 254. 255.
 257. 260. 261. 263. 266.
 267. 273. 276. 284. 285.
 290. 291. 296. 328. 332.
 340
 Apennin, Apenninische Halb-
 insel 135. 215. 229
 Araber 313
 Arbois de Jubainville, Marie
 Henri d' 178
 Arminius 55
 Arndt, Wilhelm 218. 295
 Arnold, Wilhelm 9
 Arnold von St. Emmeran
 284
 Arnoldsau, Kloster 233
 Arnulf von Metz 241
 Ashley, W. J. 198
 Asien 135

Attila 160
 Huerbach, Berthold 23
 Hugsburg 281. 287
 Augustinus, Aurelius 65. 101.
 126. 127. 128. 132. 133.
 138. 139. 140. 142. 144.
 145. 148. 150. 153. 157.
 158. 249. 253. 254. 263.
 265. 266. 282. 286. 293.
 300. 301. 322. 324. 325.
 337. 342. 343. 347
 Augustinus, Missionar 261.
 262. 339
 Aufrassen 206
 Auxerre, Stadt an der Yonne
 343
 Aventinus, Johannes (Tur-
 mair) 284. 287
achofen, Johann Ja-
 kob 48
 Balkanhalbinsel 24.
 196
 Bamberger, Ludwig 237
 Banhor, Kloster in Wales 184.
 202
 Barnabas, Missionar 118
 Basel 217. 218
 Basilius d. Gr. von Caesarea
 119. 186. 208
 Basnage, J. 285
 Bassenge, Ed. 261
 Bayern 26. 42. 66. 224. 225.
 226. 228. 232. 245. 251.
 280. 281. 282. 284. 287.
 288. 291. 296. 299. 333
 Bebel, August 49. 119

Beda 171. 181. 182. 183. 198.
 199. 202. 235. 262. 263.
 264. 267. 268. 272. 304.
 312
 Belfast, Stadt Irlands, nörd-
 lich von Dublin 202
 Below, Georg von 52. 306
 Benedikt von Aniane 154
 Benedikt von Nursia 215. 217.
 254
 Benedikt von Lerinum, angel-
 sächsischer Klosterstifter 263.
 272
 Benediktbeuren, Kloster in
 Oberbayern 287. 288
 Benediktiner 216. 274. 275.
 278. 288. 317
 Beorwald, Abt von Glaston-
 bury 265
 Berchar von Der 212
 Berhtwald, Erzbischof 342
 Besançon, Bisum 218
 Beseler, Karl Georg Christoph
 192
 Beyer, H. 219. 302
 Bingham 122. 186
 Bischofsheim an der Tauber
 279
 Bismarck, Otto Fürst von
 237
 Bobbio, Kloster 209. 211.
 214. 215. 255
 Bodensee 26. 213. 220. 223.
 229
 Boehmer, Jakob Friedrich 268.
 276. 297. 330. 331

Bonifatius 72. 170. 197. 234.
 238. 239. 261. 267. 270.
 272. 275. 276. 277. 278.
 279. 281. 282. 284. 285.
 286. 287. 288. 290. 293.
 294. 298. 299. 301. 316.
 317. 324. 326. 328. 329.
 331. 332. 334. 336. 337.
 339. 342. 343. 347
 Boos, Heinrich 158
 Boretius, Alfred 317. 318
 Botticelli, Sandro 130
 Bouffet 104
 Bradshaw, H. 178
 Bramforst 294
 Bregenz 213
 Breisgau 221
 Brentano, Lujo 51. 52
 Bretagne 202
 Breysig 313
 Britannien, Briten 179. 199.
 201. 281
 Brukerer 268
 Brunhilde 56
 Brunner, Heinrich 45. 241. 251
 Bruns, Karl Georg 293
 Bücher, Karl 28
 Bûrsburg, Bistum 288. 289.
 317
 Bunsen, Theodor 198
 Burchard, Bischof von Würz-
 burg 289. 317
 Burckhardt, Jakob 123
 Burgund 206. 274
 Buss, Franz Joseph Ritter von
 286

 āsar, Julius 21. 28.
 30. 31. 34. 61
 anisius, Heinrich
 224. 285
 Caspari, Karl Paul 249
 Cassianus, Johannes, Gründer
 des Mönchtums in der Pro-
 vence 186
 Cassiodorus, Magnus Aurelius
 160
 Ceolred, König von Mercien
 (709—716) 326
 Chaleedon in Bithynien 189.
 291
 Champagny, Graf François de
 115
 Chilperich I., fränkischer Kö-
 nig (561—584) 82. 83. 312
 Chlodovech I., fränkischer Kö-
 nig (481—511) 313
 Chlotar II., fränkischer König
 (584—629) 240. 241. 242
 Chlotar III., fränkischer Kö-
 nig (657—673) 240
 Chlotar IV., fränkischer Kö-
 nig (717—719) 241. 312
 Chrysostomos, Johannes 111.
 118. 119. 148. 208
 Cicero, Marcus Tullius 131.
 142
 Cistercienser, Mönchsorden 197
 Clemens von Alexandria 104.
 116. 228
 Clemens, Ire 249. 342
 Columella, L. Junius Mode-
 ratus 33

Comte, Auguste 43. 133
 Constantius II. (337—361)
 155
 Contzen, Heinrich 109. 115.
 118. 119. 196
 Corbière 112
 Cruel, R. 342
 Cudberth, Erzbischof von
 Canterbury 296. 316
 Cutberth, Mönch von Lindis-
 farn 182
 Cyprianus, Thascius Cae-
 cilius 111. 292
Dadan, Bischof von
 Erfurt 289. 317
 änemark 199
 ahn, Felix 61
 Daniel von Winchester 239.
 264. 333
 Dargun, L. 51
 Darwin, Charles 51. 52
 Delbrück, Berthold 24. 52
 Diefenbach, Lorenz 86
 Diehl, Karl 7
 Diesterweg, Adolf 93
 Diognetbrief 122. 141. 151
 Dobdagrek, Weihbischof von
 Salzburg 285
 Döllinger, Ignaz von 107
 Dokkum in Friesland 328
 Donar 58
 Donatisten 135. 136
 Donatus, Bischof von Besançon
 217
 Donau 162. 169. 170. 226.
 229. 299

O'Donnel 196
 Dorner, August 131. 133. 137.
 142. 144. 146
 Dove, Richard Wilhelm 313
 Dronke, E. f. J. 296. 298.
 332
 Du Bois-Reymond, Emil
 214
 Du Cange, Charles Dufresne
 187
 Dümmler, Ernst 160. 170
Ebert, Adolf 207.
 209. 215. 229.
 255. 263. 264.
 272. 305
 Ebrard, Johannes Heinrich
 August 171. 178. 179. 190.
 202. 228. 229. 239. 261.
 262. 273. 274. 275. 276.
 277. 279. 282. 285. 287.
 324
 Eegbert von York 198. 304.
 345
 Echternach, Abtei in Luxem-
 burg 268
 Ehrhardt, L. 234
 Eichhorn, Karl Friedrich 85
 Eichstätt, Bistum 170. 290.
 317
 Eicken, Heinrich von 6. 141.
 151. 203. 231. 310. 312
 Eigil 294. 298
 Eligius, Goldschmied und Bi-
 schof von Noyon 218. 219.
 233
 Elsass 223. 232

Emmeran, irischer Missionar 224. 225. 226. 227. 283
 Ems, Küstenfluss in Nordwestdeutschland 268
 Endeclius, Severus Sanctus, Rhetor 122
 Engels, Friedrich 49. 56. 94
 England, Engländer 50. 51. 178. 193. 271
 Enns, Nebenfluss der Donau 160
 Epictet, Stoiker 142
 Epiphanius, Bischof 111
 Eratosthenes aus Kyrene 286
 Erfurt, Bistum 289. 317
 Erimbert, Bischof von freising 287
 Ermanrich von Ellwangen 229
 Eucherius, Bischof von Orleans 326. 327
 Eugippius, Presbyter 160. 168
 Eusebius von Cäsarea 111. 123. 125. 292
Falkenberg, Richard 135
 aviana, Stadt oberhalb Pöchlarn 162. 163. 164
 feuerbach, Ludwig 12
 feva, Rugierkönig 167
 fichte, Johann Gottlieb 97
 finnen, Volk Nordeuropas 43
 fischer, O. 269. 274. 276. 278. 281. 282. 285. 288. 297. 318. 324. 338

*

flobargis, Abtbischof von Salzburg 284
 florenz 130
 förtisch, Oskar 92
 fontaines, Kloster 206. 211.
 fortescue, Sir John 271
 franken 225. 231. 247. 272. 274. 288. 302. 340
 freising, Kloster 225. 287
 freya 74
 fridoald, Ire 217
 fridolin, Ire 219. 221. 222
 friedländer, Ludwig 122
 friedrich, Rugierkönig 169
 friedrich, Johannes 169. 178. 184. 226. 234. 235. 240. 241
 friesland, friesen 66. 267. 268. 273. 328. 332. 341
 fritzlar an der Edder, Kloster 278. 288
 frommel, Emil 13
 fulda, Kloster 295. 297. 299. 329. 330. 331. 332. 338. 347
Gallien 38. 179
 allus, Ire 74. 195. 219. 220. 222. 229. 241. 254
 St. Gallen, Kloster 220. 242. 244. 255
 Galland 275
 Gans-Ludassy, Julius von 7. 51. 133
 Gaubald, Bischof von Regensburg 283

Gebhardt, Bruno 196. 328.
 343
 Gebhardt, Oskar von 122
 Gegenbaur, J. 298
 Geismar bei Fritzlar 334
 Gemeiner, H. 53
 George, Henry 117
 Georgenthal in Thüringen 277
 Gerbert von Reims 215. 269
 St. Germain, Kloster 306. 307.
 308. 309. 310
 Germanen 26. 27. 28. 29. 30.
 32. 34. 35. 37. 38. 39. 40.
 51. 52. 56. 59. 78. 91. 99.
 157. 161. 171. 179. 197.
 230. 234. 235. 239. 348
 Germanus, Hbt von Gran-
 felden 217
 Gfrörer, August Friedrich 178
 Giefers, W. E. 298
 Gierke, Otto 6. 83. 84
 Giesebrecht, Wilhelm von 69.
 220. 227
 Giles 182. 270. 343
 Glastonbury, Abtei in Somer-
 setshire 265. 297
 Göpfert, H. 328. 329
 Goethe, Wolfgang von 4. 20.
 36. 175. 257
 Golther, Wolfgang 35. 36. 37.
 57. 58. 68
 Goten 161
 Grabfeld, fränkischer Gau 295
 Granfelden, Kloster 217
 Green 183. 193. 239
 Gregor der Grosse 148. 171. 261

Gregor II. 274
 Gregor III. 281
 Gregor von Nazianz 119
 Gregor von Tours 69. 183.
 212. 312. 345
 Gregor von Utrecht 277. 338
 Greith, C. J. 209. 231
 Grimm, Jakob 68. 85
 Grote, Hermann 90
 Grube, August Wilhelm 277
 Grützmacher, G. 187
 Guérard, B. 306
 Gundlach, W. 275
 Gunther 56
 Gunzenhausen, Kloster 291
ahn, Heinrich 181.
 184. 185. 261.
 262. 264. 265.
 266. 269. 270.
 272. 298. 313. 328. 329.
 330. 334. 336. 343. 344
 Hallstatt im Salzkammergut
 229
 Hamelburg, Kloster 279
 Hannover 42
 Hansiz, M. 285
 Hanssen, Georg 53. 288. 301
 Hardvinus (Jean Hardouin),
 Acta Conciliorum, Paris
 1714 190
 Harnack, Adolf 122. 129
 Hartmann, August 42
 Harttung, J. 234
 Harz 273
 Hatfield in Hertfordshire (Mit-
 telengland), Synode 262

Hauck, Albert 178. 180. 196.
 197. 203. 205. 207. 209. 217.
 218. 219. 222. 224. 226. 227.
 237. 238. 240. 246. 248. 249.
 267. 268. 269. 274. 276. 280.
 281. 284. 285. 288. 289. 291.
 314. 330
 Hauschild, Richard 114
 Havet, Julien 215. 270
 Hawai 49. 50
 Haxthausen, August von 70
 Heddo, Bischof von Strass-
 burg 233. 317
 Hefele, Karl Joseph 221. 266.
 293. 310
 Hegel, Georg Wilhelm fried-
 rich 131
 Heidenheim, Kloster in Mittel-
 franken 290
 Heimdall 68
 Heinrich VI. von England 271
 Heisterbergk 314
 Hellenen 99
 Hermæ, Pastor 119
 Herodot 31
 Herrieden, Kloster in Mittel-
 franken 291
 Hersfeld, Kloster 294. 329.
 331. 332
 Hertel 178
 Herzog, Johann Jakob 313
 Hessen 232. 272. 288. 289
 Hieronymus 115. 156. 249
 Hildebrand, Bruno 138
 Hildebrand, Richard 24. 28.
 29. 30. 61. 71. 74

Hippo regius, Stadt in Nord-
 afrika 132. 134. 336
 Hitzte, Franz 119
 Hobbes, Thomas 107. 135
 Höffding, Harald 20. 47
 Holder-Egger, O. 170
 Holstenius, L. 186. 216
 Honorius, weströmischer Kai-
 ser 155
 Hornbach, Kloster 224
 Hrabanus Maurus 294
 Huber, Alois 224
 Hüllmann, Karl Dietrich 202
 Humboldt, Alexander von 34
 Hundeshagen, Karl Bernhard
 104
 Hunnen 181
 Huschke, Philipp Eduard 314
 Hutten, Ulrich von 203. 204
 Hy, Kloster 180. 227. 285
nama-Sternegg,
 Karl Theodor
 von 72. 81. 84.
 85. 87. 89. 240.
 244. 319. 322

Indogermanen 24. 25
 Ini, König von Messen 265
 Iren, Irland 170. 171. 177.
 181. 182. 185. 189. 195.
 203. 214. 222. 226. 227.
 229. 230. 231. 232. 234.
 238. 246. 248. 249. 250.
 251. 254. 255. 256. 260.
 270. 271. 277. 285. 287.
 289. 291. 299. 300. 304.
 337. 339. 340. 345

Irmino, Hbt von St. Germain
306

Isar 225

Island 185

Italien 39. 94. 99. 146. 169.
181. 196. 214

affé, Philipp 264.
265. 267. 269.
273. 274. 279.
280. 282. 285.
289. 293. 296. 297. 303.
316. 317. 327. 334. 337.
338. 339. 345. 346

Jahn, U. 37

Jentsch, Karl 209. 306

Jerusalem 212

Johannes, Bischof von Salz-
burg 284

Jona, Hebrideninsel 180

Jonas von Bobbio 203. 213

Jordan von Osnabrück 326

Jordan, Wilhelm 57. 58. 74

Joseph, Bischof von Freising 226

Jura 219

Justinus Martyr 118. 125

ärnten 225
affern 24
aiserswerth 268
almücken 24

Kant, Immanuel 108

Karaiben, Indianervolk 24

Karl Martell 274. 313. 315.
323. 326

Karl der Grosse 72. 298. 330

Karlmann, Majordomus 295.
316. 317. 318

Karlowa 314

Karolinger 224

Kaufmann, Georg 78

Keinz, Friedrich 225. 285

Kelten 70. 239. 249. 270

Kieffelsbach, W. 185

Kirgisen, Türkenvolk Mittel-
asiens 24

Kitzingen, Kloster in Unter-
franken 279

Kleinasien 196

Kleinmayrn, J. f. Th. von
285

Kluge, Friedrich 185

Köln 218. 228. 317

Köstlin 53

Kolumba der Ältere 180.
196

Kolumba der Jüngere 182.
202. 203. 204. 207. 208.
209. 211. 213. 214. 215.
217. 220. 222. 236. 237.
238. 241. 253. 254. 275.
300. 336

Kondevolk in Südostafrika
49. 50

Konstantin d. Gr. 123. 127.
146. 292

Konstanz, Bistum 281

Korbinian, Ire 224. 225. 226.
287

Kriemhilde 56

Kuchel an der Salza 165

Külb 316

Kyllena, Ire 221. 222. 254.
277

Lacomblet, Ph. J. 81
 actantius, L. Coe-
 lius 111. 123.
 142. 286
 Lamprecht, Karl 46. 51. 52.
 71. 195. 220. 222. 306
 Landau, Georg 77. 85. 329
 Langethal, Christian Eduard
 32
 Lantfrid I., Herzog 241
 Lappenberg, Johann Martin
 261
 Lassalle, Ferdinand 148
 Laubach, Kloster im Hennegau
 318
 Laveleye, Emile Louis Victor
 de 104. 198
 Lech, Nebenfluss der Donau
 219
 Lehmann 241
 Lestinnes, fränkische Domäne
 318. 321. 323. 325. 340.
 343
 Levasseur 216
 Liebig, Justus von 18
 Limoges, an der Vienne 311
 Lindner, Theodor 91
 Lingard, J. 199. 272
 Linth, Oberlauf der Limmat
 214
 Lioba (Leoba), Hebtiffin von
 Bischofsheim 279. 280. 346.
 347
 List, Friedrich 28. 51
 Liudger, Bischof von Münster
 (804—809) 277. 338

Liudo, Bischof von Augsburg
 281
 Loening, Edgar 114. 122.
 125. 131. 134. 145. 155.
 156. 164. 178. 185. 186.
 202. 204. 206. 212. 216.
 217. 225. 292. 305. 306.
 311
 Loofs, Friedrich 179. 182.
 275. 276
 Lorch (Lauriacum), an der
 Enns 166. 167. 168. 169.
 170. 224
 Lorsch, Kloster 218
 Loth, J. 202
 Lubbock, Sir John 94
 Lucretius Carus, Titus 43
 Ludwig der fromme 154
 Ludwig der Deutsche 326
 Lütolf, H. 221
 Lul, Erzbischof von Mainz
 (754—786) 254. 261. 270.
 272. 296. 298. 303. 328.
 330. 334. 344. 346
 Luxeuil, Kloster 202. 206.
 211. 212. 213. 217. 218.
 233. 276
Maas, fluss 62. 219.
 228
 Mabillon, Jean 206.
 209. 211. 212.
 213. 214. 216. 218. 220.
 223. 225. 227. 233. 279.
 284. 289. 327. 338
 Macaulay, Thomas Babington
 Lord 8

Mailand 129. 134
 Main, fluss 221. 229
 Mainz, Erzbistum 298. 328.
 330. 338
 Maitland 53
 Majer, J. Ch. 87
 Malthus, Robert 305
 Manichäer 128. 133
 Mansi, J. D. 293. 326
 Marcus, Abt von Fulda 298
 Martène, Edmond 268. 279
 Martialis, Bischof von Limoges 311
 Martinus, Bischof von Tours 311
 Marx, Karl 51. 131. 139. 150.
 152
 Massilia 27
 Maastricht 218. 228
 Maurer, Georg Ludwig von 72. 75
 Maurer, Konrad von 192. 293
 Mayer, F. M. 224
 Mayer, Ernst 293
 Meaux, Bistum 218
 Meichelbeck, C. 225. 226
 Meitzen, August 32. 38. 62.
 71. 75. 82. 291
 Melun an der Seine 225
 Menaisstrasse, Meerenge zwischen Wales und der Insel Anglesey 202
 Menger, Anton 64
 Merenski, Missionar 49
 Merkel, Paul Johannes 240
 Merowinger 69

Metz, Bistum 218. 224
 Meyer, Eduard 30. 32. 35. 39.
 45. 47. 303. 314
 Meyer, Elard Hugo 58
 Meyer von Knonau, G. 220
 Migne, Jacques Paul 217
 Mill, John Stuart 93. 133
 Möser, Justus 306
 Mommsen, Theodor 32. 77.
 80. 110. 160. 168. 169
 Mone, Franz Joseph 180. 221.
 223
 Monheim, Kloster in Bayern 291
 MonteCassino, Kloster 215. 290
 Morgan, Lewis 41. 48. 49
 Mormonen 230
 Mosach, fluss 225
 Mosel, Moselland 70. 228. 232
 Moy 310
 Much 30
 Mühlbacher, Engelbert 224.
 268. 276. 297. 330. 331
 Müllenhoff, Karl 85
 Müller, J. P. 291
 Müller, Lucian 181
 Murbach, Kloster 223. 233

 athusius, Martin von 107. 148
 eander, Johann August Wilhelm 136
 Neapel 170
 Neumage, fluss 221
 Neuplatoniker 131
 Neustadt an der fränkischen Saale 290

Neustrien 318
 Nibelungen 56
 Nicaea in Bithynien 123. 124
 Niebuhr, Barthold Georg 179
 Nietzsche, Friedrich 5. 15. 97.
 157
 Nissen, Heinrich 99
 Nitzsch, Karl Wilhelm 28. 67.
 134. 252. 302
 Nordsee 62
 Norikum, römische Provinz
 im Süddonauland 160. 164.
 167. 170
 Normandie 218
 Nürnberger, H. 336
 Nyassasee in Südostafrika 49
chsenfurt, Kloster
 279
 dilo, Herzog von
 Bayern 282
 Odin 68
 Odovakar 169
 Oelsner, Ludwig 296. 298.
 313. 328
 Ognisantikirche in Florenz
 130
 Ohm, Nebenfluss der Lahn
 273
 Ohrdruf, Kloster 277. 278.
 289
 Old 33
 Oldenburg 26
 Orestie 48
 Origenes 118
 Osterhofen, Kloster 287
 Ostsee 34

Otloh, Mönch von St. Emmeran
 (citirt nach Jaffé, Biblio-
 theca III, 482—505) 279.
 283
 Otto III., Kaiser 269
 Otto von Bamberg 305. 306
achomius, Kloster-
 stifter 187
 Paderborn, Bistum
 298
 Palladius, Apostel Irlands 180
 Pallmann, R. 163
 Pannonien, römische Donau-
 provinz 161
 Pardeßus, Jean Marie 206.
 218. 223. 228. 233. 268.
 279
 Paris 306. 314
 Passau, Stadt und Bistum 161.
 163. 169. 170. 281. 283.
 287
 Patrick, Apostel Irlands 180.
 182
 Paul, Hermann 45
 Pauly 33. 39
 Pertz, Heinrich 268. 284. 287.
 294
 Peterskloster in Salzburg 224.
 225
 Petrie 235
 Pettau an der Drau 169
 Pfermund, Kloster im Del-
 bergerthal 217
 Pflugk-Harttung, Julius von
 178. 184. 195. 202. 204.
 218. 236. 237. 238

Phönizier 31. 112
 Phyphylus, Bischof von Kon-
 stanz 281
 Pikten 50
 Pilgrim von Passau 170
 Pippin, Frankenkönig 297.
 316. 318. 330
 Pirmin, Ire 222. 223. 241. 249
 Platon 131. 137. 200
 Plinius, C. Caecilius 32. 33. 37
 Pöhlmann, Richard 24. 30
 Poitiers, Stadt 312
 Pommern 26
 Potthast, August 75
 Prämonstratenser, Mönchs-
 orden 197
 Procula, Witwe in faviana
 162
 Prudentius, Aurelius 110
 Punalua, Familienform auf
 Hawaii 49
 Pytheas, Seefahrer aus Mas-
 silia 27
Rätien, römische Pro-
 vinz 162
 Regenfrid, Bischof
 von Köln 317
 Ratzinger, G. 110. 116. 118.
 148. 231. 327
 Regen, Nebenfluss der Donau
 229
 Regensburg 224. 225. 227.
 281. 283
 Reichenau, Insel im Untersee
 223. 287
 Resch 235

Rettberg, Friedrich Wilhelm
 207. 222. 225. 228. 279.
 284. 285. 287. 289. 298
 Reuter, Hermann Ferdinand 137
 Rhein 62. 135. 180. 213. 221.
 228. 232. 246. 288
 Rhön 294
 Ribuarier 82
 Ricemarch 203
 Richter, Albert 245
 Richthofen, Karl Otto von 342
 Riehl, Wilhelm 302. 310
 Riese, Alexander 122
 Riezler, Sigmund 224. 225.
 281. 288. 290
 Rimini an der Marecchia 156
 Ritschl, Albrecht 126
 Robertson, William 24
 Rocky Mountains, Westhang
 d. nordamerikanischen Kor-
 dillere 230
 Röhrich, Wilhelm 31
 Rom, Römer 32. 42. 70. 112.
 205. 263. 267. 270. 274.
 276. 280. 303. 332
 Roscher, Wilhelm 8. 34. 77.
 110. 119
 Roth, Paul Rudolf von 72.
 311. 313. 318. 326
 Rothe, Richard 128. 157
 Rousseau, Jean Jacques 197
 Rückert, Heinrich 216
 Rugier, nordgermanische Völ-
 kerschaft 161. 165. 168
 Rupert, Missionar 169. 224.
 225. 226. 227. 284

Rydolt, Bischof von Strass-
burg 281

Saale, fränkische 273.
290
Saar, rechter Zufluss
der Mosel 219
Sachsen 42. 66. 180. 251. 269.
272. 274. 294. 298. 329.
336. 348

Sachsse, C. R. 85

Säckingen, Kloster 221

Sahara 135

Salicis, Kloster 206

Salisches Volksrecht 66. 81.
82. 83. 84. 86. 88

Salt Lake City, Hauptstadt
der nordamerikanischen Pro-
vinz Utah 230

Salvianus, Presbyter in Mas-
silia 192. 304. 305. 312. 324

Salzburg 160. 163. 169. 224.
225. 227. 284. 285

Salzburg bei Neustadt 290

Salzkammergut 224. 226. 229.
333

Sardinien 171

Sauer, linker Nebenfluss der
Mosel 219

Savigny, Friedrich Karl von
18. 314

Say, Jean Baptiste 50

Schäfer, Dietrich 7

Schäffle, Albert 78

Scherer, Wilhelm 207. 255

Scherer, R. von 286

Schiller, Friedrich von 93

Schmid, Reinhold 53

Schönberg, Gustav von 62. 82

Schopenhauer, Arthur 82

Schottland, Schotten 180. 181.
196. 200. 228. 262

Schröder, Richard 45. 67. 68.
81. 82. 83. 85. 242. 273.
291. 318

Schubert, H. von 126

Schultze, Walthar 178. 196

Schwartz, K. 294

Schwarzwald 221. 223. 229

Seebohm, Frd. 198. 224

Seede, Otto 314

Severinus 159. 162. 164. 165.
166. 167. 168. 170. 224. 347

Sichel, Theodor von 296

Sickingen, Franz von 315

Sidon in Phönizien 135

Sif, Gemahlin des Gottes
Thôrr 57

Sigersson 244

Sigfried 56

Simkhowitsch, Wladimir Gr.
71. 95

Simrock, Karl 56

Skene, William Forbes 178.
182. 197. 244

Slaven 93. 99. 225

Smith, Adam 51

Snorri Sturluson 74

Soetbeer, Adolf 90. 319

Soissons an der Aisne 318

Solignac, Kloster 206. 218. 233

Solnhofen, Kloster 291

Sommerlad, Theo 313

Spanier 112
 Speier, Bistum 218. 281
 Spencer, Herbert 133
 Staël, Madame de 23
 Stälin, Paul 240
 Stammeler, Rudolf 19. 101. 152
 Steenstrup, Johannes 200
 Stein, fr. 52
 Steinach, Fluss 220
 Stenzel, Gustav Adolf 38
 Stephan III., Papst 339
 Stevenson 272. 304. 312
 Stoa 142
 Stobbe, Otto 192. 240
 Strabon 27
 Strassburg 218. 223. 233.
 281. 317
 Sturm, Abt von Fulda 294.
 295. 298. 329
 Sualafeld in Bayern 290. 291
 Suetonius, Gaius 303
 Sugenheim, S. 209
 Suibbert, Angelfachse 268
 Suitgar, Graf in Bayern 290
 Sulpicius Severus 113. 114.
 156
 Sybel, Heinrich von 45. 53.
 78. 224
 Symmachus, Q. Aurelius 111
 Tacitus, Cornelius
 21. 23. 28. 30.
 32. 33. 34. 39.
 43. 46. 51. 55.
 57. 59. 61. 66. 67. 77
 Tanguten, Alpenvolk in China
 24

Tenkterer, germanische Völker-
 schaft zwischen Wipper und
 Lahn 63
 Tertullianus, Q. Septimius
 Florens 111. 114. 116. 118.
 123. 125. 127. 138. 292
 Theodo, Herzog v. Bayern 224
 Theodor von Canterbury 242.
 263
 Theodoretus, Kirchenhistoriker
 115
 Theodosius, Kaiser 125
 Thomas von Aquino 133
 Thörr 57. 58. 59
 Thüringer 82. 161. 167. 232.
 272. 273. 276. 277. 288.
 289. 296. 299. 333. 237
 Tiburnia in Oberkärnten 166.
 169
 Todd, J. H. 178. 183. 193
 Todt, R. 113
 Toul, Bistum 218
 Tours an der Loire 212. 311
 Trebbia, Nebenfluss des Po
 214
 Treitschke, Heinrich von 65
 Trier, Stadt und Bistum 70.
 218. 228
 Tristan 49
 Trudpert, Ire 219. 221. 222
 Truhthmaresheim 298
 Turgot, Anne Robert Jacques
 120
 Tschoppe, G. H. 38
 Tyrus, phönizische Handels-
 stadt 135

hland, Ludwig 58
 hlhorn, Gerhard
 111. 116. 117.
 163. 209. 305

Unstrut, Nebenfluss der Saale
 273

S. Ursitz am Doubs, Kloster 217
 Utrecht, Bistum 268. 277. 338

alentinianus I.,
 römischer Kaiser
 (364—375) 156
 alentinianus III.,
 römischer Kaiser (425—455)
 155

Vandalen 39. 134

Varin 184

Vespasianus, Titus flavius,
 römischer Kaiser 39

Vinogradoff 47. 52

Virgil, Abt von Salzburg 227.
 285. 286. 342

Vivilo, Bischof von Passau 283

Vörnitz, fluss 290

Vogelsberg 294

Vogesen 205. 215. 217. 219.
 254. 255

agner, Richard 40
 aitz, Georg 24. 30.
 43. 54. 55. 63. 72.
 74. 77. 78. 81. 82.
 83. 85. 89. 234. 290. 293.
 311. 313. 318

Waitz, Theodor 92

Walafrid Strabo, Abt von
 Reichenau (842—849) 195.
 196

Walarich, Abt von St. Valery
 206. 211

Walcheren, niederländische In-
 sel an den Scheldemün-
 dungen 341

Waldebert, Abt von Luxeuil 206

Wales 180. 202. 203

Wallenstein 201

Wallersee 224

Wartmann, H. 243

Wasserschleben, Friedrich Wil-
 helm Hermann 178. 181. 182.
 184. 185. 188. 189. 190. 205.
 234. 242. 246. 247. 249. 250.
 251. 264. 265

Wattenbach, Wilhelm 75. 160.
 169. 178. 221. 222. 225. 227.
 285

Weihenstephan, Kloster 225.
 226

Weinhold, Karl 42

Weiske, J. 72

Weitling, Wilhelm 137

Welte, C. M. 316

Wermert, Georg 112

Werra 273

Weser 62

Wessex, angelsächsisches Reich
 269. 297. 336

Westermark, Edward 51. 52

Westfalen 62. 70

Wietberet, Missionar 267

Wieterp, Abt von St. Emmeran
 (Regensburg) 283

Widigern, Bischof von Straß-
 burg 233

Wietersheim, Eduard von 53
 Wigbert, Hbt von Fritzlar
 278. 279
 Wiggo, Bischof von Passau
 281
 Wikinger 42. 199. 202
 Wildner 200
 Wilfrid, Bischof von York 261
 Wilfrid, friesenapostel 267
 Wilkins, 190. 266
 Will, C. 276
 Willhelmus Malmesburiensis
 († nach 1142) 266
 Willibald, Angelfachse, Bio-
 graph des Bonifatius 273.
 277. 278. 280. 282. 283.
 287
 Willibald, Bischof von Eich-
 stätt 170. 289. 290. 317
 Willibrord, Missionar 267. 268.
 276. 341
 Winnoch, Ire 212. 345
 Wissowa, Georg 33. 39

Witta, Bischof von Bûrburg
 289. 317
 Wodan 214
 Wolderdorff 276
 Worms, Bistum 218. 298
 Württemberg 42. 221
 Würzburg, Bistum 221. 288.
 289. 317
 Wunnibald, Angelfachse 290
 Wynfrith 254. 267. 269. 271.
 272. 273. 274. 275. 276. 286.
 331

 achariae von Lin-
 genthal, Karl Sa-
 lomo 117
 acharias, Papst 286.
 289. 295. 297. 327
 Zahn, Theodor 122
 Zillner 224
 Zimmer, Heinrich 49. 180
 Zürichersee 26. 213. 229
 Zschimmer 305
 Zumpt, Karl 314

Die wirtschaftliche Thätigkeit der Kirche
in Deutschland in der naturalwirtschaft-
lichen Zeit bis auf Karl den Grossen,
als erster Band einer Geschichte der wirtschaft-
lichen Thätigkeit der Kirche in Deutschland
von Dr. phil. Theo Sommerlad, wurde fertig-
gestellt in der Buchdruckerei von J. J. Weber
in Leipzig, Ostern MDCCCC ❀❀❀❀❀❀❀❀

HEcG
S

626338

Sommerlad, Theo

Die wirtschaftliche Tätigkeit der Airone
in Deutschland.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET